النص والحقيقة II

نقد الحقيقة

علي حرب





المركز الثقافي العربي

النص والحقيقة II

نقدُ الحقيقة

عَلي حَرب


المركز الثقافي العربي

* (النص والحقيقة II) نقد الحقيقة.
* تأليف: علي حرب.
* الطبعة الأولى، 1993.

* الناشر: المركز الثقافي العربي

* العنوان:

□ بيروت/الحمراء - شارع جان دارك - بناية المقدسي - الطابق الثالث.
* ص.ب/113-5158/ * هاتف/343701-352826/ * تلكس/NIZAR 23297LE/

□ الدار البيضاء/ ● 42 الشارع الملكي - الأحباس * ص.ب/4006/ * هاتف/307651-303339/
● 28 شارع 2 مارس * هاتف /271753 - 276838/ * فاكس /305726/.

المحتويات

- مدخل ....
- قراءة ما لم يقرأ 5
- في الإختلاف 29
  أولاً: اشكالية الاختلاف 29
  ثانياً: الإختلاف في الإسلام 32
  ثالثاً: حق الإختلاف 50
- اللاهوت والناسوت 55
- حقيقة الحقيقة 73
- الفكر الإسلامي بين الانغلاق والانفتاح 81
- مثلث الفلسفة: الوجود، الحقيقة، الذات 89
- المنطق يحجب لا منطقيته 107
- العين والغير 123
- خاتمة: الفلسفة والتفكيك 129

كتاب «نقد الحقيقة» هو الشطر الآخر لكتاب «نقد النص». وكان يفترض أن يُجمع الكتابان في كتاب واحد هو: «النص والحقيقة». ولكن منطق النشر قضى بفصلهما وإصدارهما مستقلين مع الابقاء على العنوان الجامع بينهما. وليست تسمية هذا الكتاب «نقد الحقيقة» بأولى من تسميته «نقد النص»، إذ هو ينطوي على نقد للنصوص بقدر ما ينطوي على نقد للحقيقة. وعلى كل فإن نقد الحقيقة هو الوجه الآخر لنقد النص، ونقد النص هو المدخل إلى نقد الحقيقة. ولهذا فإن مقدمة الكتاب الأول تصلح لأن تكون هي نفسها مقدمة لهذا الكتاب.

وإذا كان لي أن أضيف شيئاً أميز به «نقد الحقيقة»، بوسعي القول إن الغاية هنا هي فضح ألاعيب الحقيقة التي يمارسها خطاب الحقيقة. وهذا ما يتكفل به النقد. ذلك أن النقد يبين لنا أن الكلمات ليست بريئة في تمثيلها لعالم المعنى وأن المنطوقات لا تتواطأ مع المفهومات وأن الأسماء لا تشف عن المسميات. إنه يبين أن للخطاب نشاطاته السرية وإجراءاته الخفية. ولهذا ليس النص نصاً على المعنى المراد بقدر ما هو حيّز لممارسة آلياته المختلفة في الحجب والخداع والتحوير والكبت والاستبعاد.. وهذا شأن كلمة «الحقيقة» ذاتها. فهي تخفي بالضبط ما تشير إليه وتتكلم عليه. ذلك أن ما تضمره هذه الكلمة وتسكت عنه، فيما هي تعلنه وتنطق به، هو أن الحقيقة متعالية مطلقة نهائية ثابتة أحادية.. وفي ذلك تأليه للحقيقة. وفي التأليه حجب وتغييب. وهذا شأن الكلمات عموماً: فهي إذ ترمز إلى الأشياء وتخلع عليها أسماءها، تخلع عليها في الوقت نفسه صفات الألوهة والتعالي. فنحن عندما نطلق على شيء من الأشياء اسمه، كاطلاق «الطاولة» على مسماها، إنما نحيل الكائن أو الحدث أو الواقعة أو المفرد إلى ماهية متعالية لا تفعل سوى أن تطمس حقيقة الشيء. ومهمة النقد أن يقوم بتفكيك الخطابات وفك عرى النصوص للكشف عن الوجه الآخر للأمور. إنه استقصاء لامكانات جديدة باكتشاف عنصر أو وجه أو مستوى أو طبقة أو منطقة من مناطق الكائن. وهذا ما ينجزه نقد

النص بجعل الخطابات منطقة لعمل الفكر وتحويلها إلى ميدان معرفي مستقل. وبكلام آخر: إن نقد النص إذ يجعل من المعرفة بالنص جزءاً من المعرفة، يكشف لنا عن علاقات جديدة بالكائن والحقيقة.

•من هنا ليس نقد الحقيقة نفياً لها بقدر ما هو تعرية آليات وكشف أقنعة. إنه تفكيك متعاليات تفعل فعلها في طمس الكائن والحدث. فليست الحقيقة شيئاً يتعالى على شروطه أو يكتفي بذاته. إنها ليست جوهراً قائماً بنفسه بمعزل عن الخطاب ينتظر من يعمل على كشفه والاستيلاء عليه أو الإعلان عنه أو الإنباء به، وإنما هي ما يخلقه النص نفسه، بل هي ما يخفيه الكلام فيما يتكلم عليه، وكلما كان الكلام أكثر حجباً للحقيقة كان أكثر قوة وصموداً ومن ثم أقدر على إظهار حقيقته وفرض نفسه. وليست الحقيقة معنى يتزامن مع نفسه ويحكم على العبارة التي تنطق به وتقول حقيقته، وإنما هي من مفاعيل القول ونتاج لنسق العلامات وأبنية الكلام. إنها ليست ما نراه وننظر إليه بقدر ما هي ما به نرى أو ما منه ننظر. وليست الحقيقة نهائية، بل هي قراءة وإعادة قراءة أي سلسلة من التأويلات المتلاحقة للعالم والأشياء. وهي ليست ثابتة بقدر ما هي بناء متواصل وسيرورة لا تنتهي ولا تكتمل. إنها ليست مطلباً بقدر ما هي أفق نسير باتجاهه. وهي ليست يقيناً جازماً بقدر ما هي انفتاح على الاحتمال وعلى الخطأ نفسه.

إنها ليست ما نسعى إلى إقراره بقدر ما هي اعتراف الكل بإمكان الغلط والوهم. وهي ليست معطى ولا هي نتيجة بقدر ما هي مجموعة إجراءات ووسائل وأدوات منهجية. وهي ليست تطابقاً، أي لا تعني الحق والصدق والصحة مقابل البطلان والكذب والخطأ، وإنما هي معيار للتصنيف والتفريق، أو آلية للاستبعاد والتهميش، أو تعبير عن إرادة القوة والرغبة في الهيمنة. فلا تطابق في النهاية بين شيء وشيء، لا بين الذات والموضوع، ولا بين الذات والذات، ولا بين الموضوع والموضوع، بل كل شيء يخترق كل شيء ويسهم في تشكيله وتعيينه.

وأخيراً لا آخراً، ليست الحقيقة أحادية، بل هي هذا الشيء الذي لا يكف عن التعدد والتنوع والاختلاف عن نفسه باختلاف الصور والنماذج أو الأنماط والمناهج أو اللغات والاستعارات أو المعالجات والقراءات أو التوظيفات والاستثمارات أو الخُطط والاستراتيجيات.. ولهذا ليست الحقيقة سوى الاعتراف بحق الآخر. إنها إقرار متبادل بالحقوق، ما دام ليس بإمكان الواحد أن يعمم رأيه على الكل.

هكذا فالحقيقة هي منهج ومعيار، أو آلة ووسيلة، أو منظور وأفق، أو احتمال وتأول، أو تصحيح واعتراف، أو اختلاف وتعدد.. إنها ما لا يمكن تعريفه إلا على حسابه. وحده مثل هذا المفهوم للحقيقة يتيح إمكانات جديدة للفكر والعمل والتبادل.

وقصارى القول إن نقد الحقيقة يجعلها أقل حقيقية لأنه يزعزع الثقة بالمفهوم اللاهوتي للحقيقة لصالح الحقائق المفردة. فلا توجد حقيقة مع أل التعريف وبالخط العريض أو الحرف الكبير. وإنما توجد أحداث ووقائع تقابلها خطابات ونصوص. وأما الحقيقة فهي في منزلة بين المنزلتين. إنها فجوة يتعذر ردمها، ومسافة يصعب اجتيازها أياً كانت المجازات والاستعارات.

علي حرب

بيروت في 93/2/19

لا تخلو قراءة من تشبيه، أكانت شرحاً، أم تفسيراً، أم تأويلاً، وسواء اختُصَّ الأمر بقراءة العالم، أم بقراءة النصوص، أي قراءة القراءة. ذلك بأن الإنسان، إذ يقرأ معاني الأشياء، أو يقرأ فيها، فإنه لا ينفك يُعِير الأشياء أسماءه، ويخلع عليها أوصافه. إنه يقرأ، عبر قراءته للشيء، في جسده؛ فيكني عن رغباته، وينبىء بأحواله، ويرمز إلى أطواره، ويعقل نفسه، ويستعرض قوته؛ فلا فكاك، إذن من تشبيه. والتشبيه أثر من آثار الذات. إنه قراءةٌ فيما هو الإنسان، وفيما يعرُض له من صور ورسوم.

وكما أن من يقرأ في كتاب العالم، يقرأ نوعاً ما معانيه وصوره، وكذلك قارىء النص، فإنه يقرأ، هو الآخر، نوعاً ما، معانيه وصوره، عندما يقرأ في نص من النصوص؛ فيجرِّب فيه لغته، ويُشغِّل مخياله، ويفهم فهمه. كل قارىء يعرُض ذاته، ويتحدّث عما يعرض له من معنى، أو صورة، أو رسم، حين يتعرّض للنص بالشرح والتفسير، أو بالنقد والتأويل. ولذا، فإن القارىء، إذ يقرأ، إنما يُعيد إنتاج المقروء بمعنىً من المعاني، وعلى صورةٍ من الصور.

فالقراءة هي، في حقيقتها، نشاط فكري/لغوي مولِّدٌ للتباين، منتجٌ للإختلاف. إنها تتباين، بطبيعتها، عما تريد بيانَهُ. وتختلف، بذاتها، عما تريد قراءتَهُ. وشرطها، بل علة وجودها وتحقّقها أن تكون كذلك، أي مختلفة عما تقرأ فيه، ولكن فاعلة في الوقت نفسه، ومنتجة باختلافها، ولاختلافها بالذات. والقراءة التي تزعم أنها ترمي إلى قراءة نفس ما قرأه مؤلف النص، بحرفيته، لا مبرر لها أصلاً. إذ الأصل يكون عندئذ، أوْلى منها؛ بل هو يُغني عنها. هذا، إذا لم نقل بأن مثل ذلك الزعم هو غشٌّ وخداع. ذلك أن القراءة الحرفية مطلب يتعذّر تحقيقه، ومطلوب يستحيل بلوغه، إذ الوقوف عند المعنى الحرفي للنص، معناه تكراره. والنص لا يتكرَّر، وإلا بطل كونه مقروءاً.

ولا يعني عدم التطابق بين القراءة والنص المقروء، أن القارىء لنص ما يخطىء

بالضرورة، في شرحه، أو يُسيىء تفسيره، أو يغلو في تأويله، أو يغش في نقده وتقويمه. فليس هذا القصد البتة. ذلك أن إشكالية القراءة، بحسب ما تقرأ القراءة هنا، لا تكمن في قصور القارىء المعرفي أو المنهجي، ولا في انحرافه الخلقي أو انحيازه المذهبي. إنها لا تتمثل في عدم جدارة القارىء على القراءة، ولا في عدم استقامتِه في التعاطي مع مقروئه، وإنما قوام الإشكالية، كما نراها، أنه لا تطابق ممكناً، في الأصل، بين القارىء والمقروء، إذ النص يحتمل بذاته أكثر من قراءة؛ وأنه لا قراءة منزّهة، مجردة، إذ كل قراءة، في نص ما، هي حَرْفٌ لألفاظِه، وإزاحة لمعانيه.

فليست القراءة إذن مجرد صدى للنص. إنها احتمال من بين احتمالاته الكثيرة، والمختلفة. وليس القارىء في قراءته، كالمرآة، لا دور لـه، إلّا أن يعكس الصور والمفاهيم والمعاني، التي رمى صاحب النص إلى قولها، والتعبير عنها، بِحرفيّتها وتمامها. فالأحرى القول إن النص مرآة يتمرأى فيه قارئه، على صورة من الصور، ويتعرّف، من خلاله، على نفسه، بمعنى من المعاني. والنص يَقْوى، بطبيعته، على ذلك. إذ النص الجدير بالقراءة يشكل، في حقيقته وبنيتـه، حقلاً منهجياً يُتيح للقارىء الجدير بالقراءة، أن يمتحن طريقته في المعالجة؛ أو حيّزاً نظرياً يمكنه من البرهنة على قضية من القضايا؛ أو فضاءً دلالياً يسمح له باجتراح معنى، أو انبجاس فكرة. وفحوى القول إن النص يشكِّل كَوْناً من العلامات والإشارات يقبل دومـاً التفسير والتـأويل، ويستدعي أبداً قراءة ما لم يُقرأ فيه من قبل.

من هنا تختلف قراءة النص الواحد، مع كل قراءة، وبين قارىء وآخر. بل تختلف عند القارىء نفسه، بحسب أحواله وأطواره. ولا تختلف قراءة عن قراءة، لأن ثمة قراءة مطابقة أو ملائمة، وأخرى غير مطابقة أو غير ملائمة، بل لأنه لا يمكن لأيٍّ قراءة، بحسب ما نحاول تبيانه، إلّا أن تختلف، بطبيعتها، عما تقرأه. هذه هي خاصية أمهات النصوص، كالكتب المقدسة، والأعمال الفلسفية، والآثار الشعرية؛ فإن قراءة النص الواحد منها تختلف باختلاف العصور، والعوالم الثقافية، بـل تتعارض بتعـارض الايديـولوجيـات والاستراتيجيات. والمثال البارز على ذلك يقدّمه لنا النص القرآني، وهو من أكثر النصوص حَثاً على القراءة واستدعاءً لها. فإنه مما لا جدال فيه أن قراءة القرآن قد اختلفت وتعدّدت بحسب المدارس الكلامية والمذاهب الفقهية، وبحسب الفروع العلمية والاختصاصات الفكرية، بل بحسب أشخاص العلماء أنفسهم، ولو كانوا على مذهب واحد، أو ينتمون

إلى المدرسة الفكرية نفسها. من هنا تولد عن قراءته أكثر من نسق فقهي، وأكثر من مقالة كلامية؛ ونشأ حوله أكثر من تفسير وتأويل. ففي مجال الفقه، هناك الرأي والاجتهاد، وهناك النص والسمع، فضلاً عن الطرق الأخرى كالإجماع، والاستحسان، والإستصحاب. وفي علم الكلام، من المعلوم أن لكل فرقة تأوُّلها الخاص للمسائل العقائدية والمسائل الدينية، كالله وصفاته وأفعاله. فهناك المجسّمة والمشبهة، وهناك المنزّهة والمعطّلة، وبينهما تقف الصفاتية، وهم الذين اختاروا موقفاً وسطاً؛ لذلك، فقد اختلفت قراءات القرآن باختلاف المجالات الثقافية والميادين العلمية. فالبلاغي يجد فيه ذروة البيان ومنتهى الإعجاز؛ والفقيه يستنبط منه مجموعة أحكام شرعية؛ والكلامي يؤسس عليه منظومة عقائدية؛ والسياسي يستخلص منه نظام حكم ومشروع دولة؛ والصوفي يكتشف فيه مثالاً زهدياً وبُعداً عرفانياً؛ وأخيراً يمكن للفيلسوف أن يقرأه قراءة فلسفية، فيجد فيه حثّاً على النظر والتفكّر على نحو ما فعل ذلك، بشكل خاص، ابن رشد الذي قرأ القرآن قراءة نظرية برهانية، ولنقل قراءة «رُشْدية»، استخدم فيها قاضي قرطبة طريقتَهُ في البحث، واستثمر رُؤيته إلى الأشياء.

وما يصدق في هذا الخصوص على النص القرآني، يصدق أيضاً على النصوص الفلسفية ذاتها، كما يشهد على ذلك اختلافُ الشروحات وصراع التأويلات، منذ البداية الاغريقية.

ولو أخذنا أرسطو مثالاً، لوجدنا أن الشروح على فلسفته تختلف باختلاف الشرّاح، وأن النظرة إليها والتعامل معها قد اختلفا أيضاً باختلاف العصور والثقافات. وبالفعل، فلقد اختلف شراح ارسطو الهلينيون على شرح فلسفته، بحسب انتماء كل شارح ومعتقده، أو بحسب طريقته ورؤيته. ولا مراء في أن فلسفة المعلم الأول قد قُرئت في العصر الهليني على غير ما ستقرأ عليه في العصور اللاحقة التي شهدت تطوُّراً في الفكر الفلسفي، ونعني بها العصر الإسلامي، والعصر الوسيط، والعصر الحديث. ففي كل عصر من هذه العصور قُرئت نُصوص أرسطو قراءة تختلف باختلاف الفضاءات الثقافية والأنظمة المعرفية، وَوُظِّفت (أو استُبِعدت) بحسب الإنتماءات العقائدية والإستراتيجيات الفكرية. ثم أن لكل فيلسوف قراءته الخاصة، أو تأوله الخاص للفلسفات التي سبقته، والشاهد على ذلك قراءة هيدغر للنصوص اليونانية. فإن صاحب «الوجود والزمان» قد تأول الفلسفة اليونانية تأولاً جديداً استثمر فيه حَدْسَه الأصيل، وطبّق منهجه في البحث، وبذلك بدَّل النظر بالكلية إلى

الفكر اليوناني، وإلى البداية اليونانية على وجه التحديد. بل إنه بدَّل نظرتنا إلى كل بداية. وما ينطبق على الفلسفة ينطبق بالطبع على الشعر؛ فإذا كان النص الفلسفي، الذي هو نصٌ نظري برهاني، يقبل أكثر من قراءة، فمن باب أولى أن ينفتح النص الشعري على ما يختلف ويتباين من القراءات، إذ كلام الشعر هو من أكثر الكلام احتمالاً لفنون التأويل، تماماً كالقول القرآني، لأنه من أكثر الكلام، استعمالاً للمجاز. ولو عدنا إلى هيدغر نفسه، لرأينا أن قراءتَهُ لشعر الشاعر الألماني «هولدرلن»، ما كان يمكن أن تكون إلاّ قراءة هيدغرية، أي قراءة تصدر عن نظرة صاحبها إلى الأشياء، وتبلور مفهومه للشعر ذاته.

هكذا، فالنصوص/المراجع تشكِّل، دوماً عند قراءتها، مجالاً لانتظام كلام آخر، هو كلام القارىء. وهذا الكلام يختلف من قارىء إلى آخر، في قراءة النص نفسه، إذ لكل قارىء استراتيجيته الخاصة في القراءة، أي في تفسير الكلام، وتأول المعنى، وفي استثمار الأفكار وتطبيقها.

ولنقل مرة أخرى إن الرأي الذي ندافع عنه، ههنا، لا يعني أن القارىء يقرأ في النص ما يريد أن يقرأه، أو ما يحلو له أن يقرأه، وإلاّ استحال الأمر عبثاً ولغواً؛ فليس القصد إذن أن القراءة هي امكانُ قول كل شيءٍ في أي شيء. وإنما القصد أن القارىء، إذ يقرأ النص، إنما يستنطقه ويحاوره. وهو، إذ يفعل ذلك، إنما يستنطق ذاته في الوقت عينه. إنه يستكشف النص بقدر ما يستكشف ذاته، ويحقق إمكاناً يتفتق عنه كلام المؤلف، بقدر ما يَسْبر إمكاناته كقارىء. ولهذا، فإذا كان القارىء يستنطق حقيقة النص ويسائله عن دلالاته، فإن النص، بدوره، يستنطق حقيقة القارىء ويسائله عن هويته. ولنقل بتعابير أخرى ثمة تعارف بين النص والقارىء، بكل ما يعنيه التعارف بين شخصيْن أو ذاتيْن؛ نعني تعارفاً يتولد عنه تعرف القارىء إلى ذاته من جديد، ومعرفته بالنص على نحو لم يكن معروفاً من قبل. وهكذا، فإن كان القارىء يتكيَّف مع النص، ويلج إلى عالَمه، أو يتوحَّد به، فإن النص يحُث القارىء على النظر والتفكُّر، ويدعوه إلى استنفار طاقاته وامتحان قدراته وجلاء موهبته. وربما استهوى النص القارىء، وشكّل، بالنسبة إليه، موضوع اشتهاء كما يذهب إلى ذلك رولان بارت[1]. فالنص مثل الجسد، قد

(1) انظر بصدد العلاقة بين النص والقارىء: مقالة. رشيد بنحدو، قراءة في القراءة، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 48-49، مركز الانماء القومي ـ بيروت 1988؛ وهي مقالة يعرض فيها مؤلفها بصورة وافية ودقيقة لمختلف المناهج المعاصرة في تناول النصوص وقراءتها ومن بينها بالطبع منهج رولان بارت.

«يراود» القارىء عن نفسه، فيُغريه، ويفتح شهيته للكلام، ويحرِّك رغبته في المعرفة، فليتلذُّ القارىء به، ويُؤْثِره ويشتاق إليه. والحق، أنه إذا كان النص هو بمثابة مرآة يرى فيه القارىء نفسه، بصورة من الصور أو بمعنى من المعاني، فإن المرآة إذ تسهم في عملية التماهي مع الذات واكتساب الهوية، تولِّد ضرباً من الشعور النرجسي، وتشكل بذلك مصدر غبطة ونشوة. ذلك بأن كل تماه يخالطه عشق للذات والتلذذُ بها.

هذه هي خاصية النص الجدير بالقراءة: إنه لا يحمل في ذاته دلالة جاهزة ونهائية، بل هو فضاء دلالي، وإمكان تأويلي. ولذا، فهو لا ينفصل عن قارئه ولا يتحقق من دون مساهمة القارىء. وكل قراءة تحقق امكاناً دلالياً لم يتحقق من قبل. كل قراءة هي اكتشاف جديد، لأن كل قراءة تستكشف بعداً مجهولاً من أبعاد النص، أو تكشِف النقاب عن طبقه من طبقاته الدلالية. وبذا تُسْهم القراءة في تجديد النص، وتعمل على تحويله. والنص لا يتجدَّد ولا يتحول، إلّا لأنه يملك، بذاته، امكان التجدُّد والتحوُّل. هناك إذن تواصل وتحاور بين النص وقارئه. والعلاقة بينهما هي علاقة بنيوية تجعل احدهما يتوقف على الآخر. فالقارىء يرتهن للنص، ولكن النص يرتهن، بدوره، بقراءة كل قارىء. من هنا انفتاح النص على الاختلاف والتعدد. وهذه النظرة المتفتحة إلى النص تستمدُّ مشروعيتها من اختلاف القراءات للنص الواحد. فلو لم يكن النص كذلك، أي إمكاناً ينفتح على أكثر من قراءة، لما تغيَّرت قراءته ولما تنوَّعت دلالته عند كل قراءة. فلا حياد إذن في القراءة. بل كل قراءة لنص من النصوص هي قراءة فيه، أي قراءة فعَّالة منتجة، تُعيد تشكيل النص، وإنتاج المعنى. ولهذا نقول بأن القراءة الحرفية هي خدعة، اللهم إلاَّ إذا كانت تعني التكرار الأجوف أو الصمت، أي اللاقراءة.



والقراءة الحرفية هي قراءة أهل الظاهر، وهم المتمسكون بحرفية النص، المُمْسِكون عن التفسير والتأويل. وأهل الظاهر يرون أنْ لا وَجْه، في النص، إلاَّ الوجه الظاهر، وأن اللفظ لا يحتمل إلا معنى واحداً. فالمعنى، على هذا الرأي، ظاهرٌ بذاته، بيِّن بنفس العبارة التي تُليَ أو كتب بها، ولا يحتاج إلى شرح أو تبيان. ومجمل القول فالنص، بحسب هذه النظرة، تنصيص على المراد، والمعنى صريح، والقول محكم، والقصد جلّي واضح.

ولكن القراءة الظاهرية تثير إشكالاً مفاده أن أهل الظاهر يرون رأيهم ويجتهدون في تقصيّ المعنى، حيث يزعمون أن المعنى منصوص عليه، ولا يحتاج إلى استخراج أو إعمال نظر. ذلك أن أهل الظاهر مكرهون على التعبير عن المعنى المراد، أي المنصوص عليه، بعباراتهم هم، في حين أنهم يدّعون أن المعنى لا يحتاج إلى صيغة غير الصيغة التي عُبِّر بها عنه. والتعبير عن المعنى المراد بعبارة، غير عبارته الأولى، إنما هو تَعَدّ عن موضوع الألفاظ، وحَرْفٌ للكلام عن مواضعه، وذلك أياً كان التقارب بين العبارتين، وأياً كان غرض القراءة ومرماها. لأن الألفاظ، وبحسب ما يقرِّره أهل الظاهر أنفسهم، إنما رُكِّبت ورُتِّبت للدلالة على معانٍ مخصوصة من دون غيرها؛ فإذا تبدَّلت تلك الألفاظ أو تغيَّر ترتيبها، أدى ذلك، بالضرورة إلى تغيّر في المعنى. فالأصل في اللغة عدم الاشتراك، أي عدم الترادف. وكل ترادف، أي كل إحلال للفظٍ أو تعبير محل آخر، إنما هو استخدام للكلام لغير ما وضع له في الأصل. وذلك هو المجاز. إنه خروج بالدلالة وصرف للكلام إلى معنى يحتمله. فهو إذن تغيُّر في الدلالة واختلاف في المعنى. هكذا، فإن أهل الظاهر، إذ يعمدون، بل يضطرون إلى اعادة صياغة المعنى المراد، إنما يخرجون على ظاهر النص فيتأولون المعنى حيث ينفون ذلك. وهذا هو مأزق القراءة الظاهرية. فهي إما أن تعيد ترتيب الكلام وإنتاج المعنى، وإما أن تفضي إلى السكوت، أو إلى الاكتفاء بالاستماع إلى النص والإنصات إلى تلاوته. والحق أن القراءة الحرفية الظاهرية ليست ممكنة، ما دام أي شرح يُقال حول النص يحمل إضافة أو حذفاً، ويحتمل تبديلاً أو تغييراً. وقد أدرك هذه الحقيقة بعض رواة الحديث بحسب ما يروي ذلك عنهم ابن حزم الأندلسي(2)، فكانوا إذا ما حدَّثوا بالحديث، يؤثرون الانصات إلى ما يتلى عليهم، ولا يعقِّبون عليه بأيِّ شرحٍ أو تعليق، إذ برأيهم، كل كلام يقال في النص لا بد أن يغيِّر في دلالته حتى ولو كان ضرب مثال أو إيراد شاهد. وبالفعل، فالذي يحاول، مثلاً، تفسير قول الله أو شرح حديث نبوي، إنما يقول في الحقيقة قوله ويسوق كلامه هو، إذ للعبارات الشارحة منطوق مغاير لمنطوق النص المراد شرحه. والتغاير في المنطوق يؤدي حتماً إلى تغاير في المفهوم. فكل كلام يعود في النهاية إلى مؤلفه، وكل قول يحمل هوية قائله، ولو كان كلاماً شارحاً مُفسراً، ولو كان قولاً على القول. والقول حول القول هو ق ول فيه على نحو ما، أي قول الاختلاف والمغايرة.

(2) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام - دار الآفاق الجديدة، 1983، الجزء الثالث، ص 39-44.

وإذا كان هذا شأن القراءة الظاهرية، ترى حيث تنفي أنها ترى، فإنها بنفيها ذلك، أي بتأكيدها على المعنى الحرفي الظاهر بذاته والمنصوص عليه، إنما تحجب في الحقيقة حقيقة كونها ترى رأيها. فهي إذن لا ترى رؤيتها. والحق إن القول بأنه ليس في يالنص إلا المعنى الظاهر، هو قول يصدر عن تصور معين للنص، قوامه أن النص ذو بُعْد واحد، وأن الكلام يساق على مستوى واحد، وأن للمعنى وجهاً واحداً لا غير، فلا يكون والحالة هذه احتمال ولا ترجيح، ولا خفاء ولا احتجاب، ولا اشتراك ولا مجاز، ولا اشتباه ولا تأويل. فالمعنى بحسب هذا التصور يُعطى مباشرة، والدلالة ظاهرة بينة، والقصد واضح لا خفاء فيه، والأصل نقي لا اختلاط فيه ولا شوب. والقارىء هو هنا في منتهى السلبية؛ إنه لا يفعل شيئاً سوى أن يتصور المعنى الذي يمثله اللفظ أو يعكسه، بل الأولى له الإنصات والكف عن الكلام أي أن لا يقرأ. هذا هو المآل الذي تُفضي إليه القراءة الحرفية: اللاقراءة.



ونقد/ أو نقض القراءة الحرفية لا يعني تبني القراءة المقابلة لها والدفاع عنها، ونقصد بها القراءة التي تقوم على اكتناه روح النص، بالبحث عن معانيه الجوهرية، أو الكشف عن دلالاته الأصلية، أو الوقوف على مقاصده الخفية. وأهل هذه القراءة يعتبرون أن المعنى لا يكون ظاهراً بذاته، بيِّناً بنفس عباراته الأولى، بل يحتاج دوماً إلى إعمال واستقصاء، أو إلى استخراج واستنباط. فالمعنى في نظرهم ليس صريحاً، ولا يُعطى مباشرة، بل هو خفي مبطن، أو غامض مستغلق، أو متلبس مختلط، أو معمّى مُلْغِز.

ومهمة القارىء أن يعمل على إظهاره وتبيانه بشرحه وإيضاحه، أو بسطه وتفصيله، أو تحريره وتخليصه، أو تفسيره وتأويله. ويشبه أن يكون الفرق بين تعامل هذه القراءة مع المعنى وتعامل القراءة السابقة معه كالفرق بين العمق والسطح، أو بين المعدن الخام والمعدن الخالص. فإنه، إذا كان المعنى، في القراءة الحرفية، يبين بذاته ويظهر على سطح الخطاب، فهو في القراءة الثانية كالدرّة، لا يطفو على السطح، بل يغور في العمق، ولا بدّ من الغوص على قاع النص للاهتداء إليه واستخراجه. وإذا كان المعنى، في القراءة الحرفية، يبدو جلياً، خالصاً من كل شوب، فهو، في القراءة الثانية، يُعاني من الاختلاط، ولا بد من تحريره وتخليصه، كما يستخلص الذهب الخالص من الذهب الخام. ولهذا، غالباً ما كان النقاد القدامى، إذا ما أرادوا امتداح المؤلف الجيد والثناء

عليه، يصفونه بالغوص على المعنى والنفاذ إلى العمق وإدراك درر المعاني وجواهر الحِكم. ومجمل القول إن النص، بحسب القراءة الثانية، لا يفصح عن نفسه مباشرة، وإنما يحتاج إلى قدرٍ من المعالجة للوقوف على مضامينه الجوهرية ومعانيه الخفية الكامنة. فهو يحتاج إذن إلى نص آخر لإيضاح ما غمض منه، أو تفصيل ما أُجْمِل، أو تحرير ما اختلط، أو فك ما استغلق، أو تأويل ما اشتبه.

ولهذه القراءة، بدورها، اشكاليتها. ثمة اعتراضٌ ههنا يُثار ضدها: لمَ يحتاج النص إلى نص آخر يشرحه، أو يخلِّصه، أو يفسره؟ لمَ لا يكون النص بَيِّناً بذاته، غير محتاج إلى بيان من غيره؟

وفي الحقيقة، إن مثل هذا الاعتراض لم يغب عن اذهان الذين يتبنّون قراءة النص في الجوهر، والعمق، والباطن. فإن أصحاب هذهَ القراءة قد نظروا فعلاً في المسألة وحاولوا تعليل الظاهرة؛ فذكروا أسباباً مختلفة في هذا الصدد. فقد اعتبر الفلاسفـة، منذ فيثاغوراس، أن الفلسفة هي تعليم للخاصة لا للعامة. إذ العامة لا تطيقها ولا تقدر على فهمها، بل هي تسيء ذلك. فلا يجوز إذن أن تذاع الحقائق أمام الجمهور، بل ينبغي أن تدوَّن بأسلوب لا يخلو من التعمية والرمز، بحيث لا يطلع عليها إلا من يستحقها ويقدّرها حق قدرها. هذا ما يقوله الفارابي[3] في تفسيره لما ينطوي عليه اسلوب افلاطون من وجوه التعمية والإغلاق. فقد ذكر المعلم الثاني أن أفلاطون اختار «الـرموز والألغـاز» في تدوين كتبه، لأنه كان يعتقد أن العلوم والحكمة لا ينبغي أن يطلع عليها إلا من يستحقها ويقدر على الإحاطة بها، على سبيل الطلب والبحث والتنقير. أما علماء التفسير فقد فسّروا الأمر على نحو مختلف؛ فرأوا أن الله إنما أراد أن «يتفكر» العبادُ في كتابه، لكي يحثّهم على النظر الموجب للعلم، ولكي يمتحنهم فيثيبهم على اختيارهم واجتهادهم، فلم ينص في كل أمر على المعنى المراد، بل جعل بعض القرآن محكماً، وبعضه الآخر متشابهاً، لا يحتاج إلى تفسير وبيان، ولو كان كله محكماً لسقط الاختيار والامتحان، ولبَطُل التفاضل، واستوى العالِم والجاهل. هذا ما يذكره الزركشي[4] في كتابه «البرهان في علوم القرآن»، بصدد تعليله اشتمال القرآن على المحكم والمتشابه، وتفسيره احتياج

(3) الفارابي، كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين ـ المطبعة الكاثوليكية، بيروت 1968، ص 84.

(4) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، دار المعرفة، بيروت؛ وليراجع: الجزء الأول/ المقدمة ـ والجزء الثاني/النوع السادس والثلاثون.

المتشابه إلى التفسير. أما ابن رشد[5] فقد عالج المسألة على نحو مختلف، فقال بأن في الشريعة معاني خفية عويصة، ليس باستطاعة الجميع تصوُّرها أو التصديق بها، بل هي مما لا يقف عليه إلا الخاصة من العلماء والفلاسفة. ولما كان القرآن قد خاطب الكل، لا فئةً خاصة من الناس، وخاطب كل فئة بالطريقة التي تفقه بها الأمور، فإنه قد عبَّر عن تلك المعاني العويصة بضرب «الأمثال» عليها، لكي يتاح فهمها لجميع الناس. وهذه الأمثال هي بمثابة المعنى الظاهر من النص. أما الباطن فهو المعنى الذي لا ينكشف إلا للخاصة الذين لا يأخذونه على ظاهره بل يتأولونه. من هنا كان احتياج النص القرآني إلى التأويل الذي هو تجاوز الظاهر إلى الباطن، والخروج من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، والأصح القول الإرتداد من المجاز إلى الحقيقة، ما دامت الحقيقة هي الأصل، والمجاز هو العارض والاستثنائي. ومجمل القول إن القدماء من الفلاسفة والصوفية والحكماء كانوا يرون بأنه ليس كل ما يعلم يُقال، وأن الحكمة ينبغي أن يُضَنّ بها على غير أهلها، وأن الأصح والأسلم أن يُعبِّر عن الحقيقة بالإشارة والرمز، حتى لا يُساء فهمها ويُكفر القائلون بها أو يُتهموا ويدانوا.

وبانتقالنا إلى العصر الحديث، وفي زمننا هذا بالتحديد، نجد أن بعض أهل الفكر يذهبون في تعليل الحاجة إلى قراءة النصوص وتفسيرها إلى القول بأنه لا خطاب يبرأ من أوهام الايديولوجيا وزيفها. ولعل هذا ما قال به الفيلسوف الفرنسي لويس ألتوسير، إذ قام بقراءة نصوص ماركس؛ فقد اعتبر التوسير أن أعمال ماركس وبخاصة الأولى منها، أي تلك التي وضعها صاحبها قبل مرحلة نضجه واستقلاله، لا تقول لنا الحقيقة المجردة الخالصة من الشوائب الايديولوجية، ولا تعبِّر، من ثَمّ، بدقة عما قصده ماركس؛ ولهذا، فقد أخذ التوسير على عاتقه مهمة إعادة قراءة تلك النصوص، بغية تطهيرها من الإرث الايديولوجي الذي علِق بها أو خالطها، وبذلك يعمل على استخلاص مفاهيم ماركس كما هي، بلا زيادة أو نقصان، ويقوم بالإبانة عمّا لم يستطع ماركس الابانة عنه[6].

بيد أن ألتوسير، إذ حاول أن يوضح لنا في كتابه: «قراءة رأس المال»، الطريقة التي ينبغي اتباعها في قراءة نصوص ماركس، للوقوف على فلسفته الحقيقية الخالصة من

(5) راجع رأي ابن رشد في: «فصل المقال» ـ المطبعة الكاثوليكية بيروت، 1961، ص 45.

(6) انظر عرضاً لهذا التصور لقراءة التوسير لنصوص ماركس الأولى عند: فريال جبوري غزول، «لوي التوسير، البنية ذات الهيمنة: التناقض والتضافر»، مجلة فصول، المجلد الخامس، العدد الثالث، ربيع 1985، ص 45

الشوائب، إذ حاول ذلك، فإنه تأوّل فلسفة ماركس تأوُّلاً ما، فأعاد بذلك صياغة النص الماركسي، ونهج نهجاً جديداً في قراءة النصوص، تمثل فيما أسماه «القراءة التشخيصية». وهو، إن كان قد نسب هذه القراءة إلى ماركس، واعتبرها من إنجاز هذا الأخير في طور نضجه، وكما تجلّى في كتاب «رأس المال»، فإن ألتوسير قد وقع بذلك ضحية الايديولوجيا التي عمل جاهداً على مناهضتها وتحرير نصوص ماركس من آثارها. والحق إنه، إن كان لا خطاب بريئاً، فالخطاب الألتوسيري لم يبرأ من أوهام الايديولوجيا الماركسية. فقد عزا ألتوسير إلى ماركس ما تأوّله هو وقام بتشخيصه والكشف عنه. وإذا كانت القراءة التشخيصية، بحسب طريقة التوسير في قراءته لكتاب «رأس المال»، تكشف لنا كيف أنه داخل كل رؤية ثمة ما لا يُرى، فإن قارىء «قراءة رأس المال» لم يرَ بدوره، أن النص الماركسي، شأنه بذلك شأن أي نص، منسوج من زلّاته وأعراضه، مؤسَّس على فراغه وصمته، أي على ما لا يراه داخل رؤيته ذاتها، تماماً على نحو ما يقترح ألتوسير نفسه قراءة كل نص(7).

وبالإجمال، فهذه هي أهم الأسباب التي تَرِدُ عند أكثر الذين تصدّوا لِتعليل احتياج النصوص إلى الشرح والتفسير، بحسب ما استقصيناها ههنا: فمنها ما هو تعليمي خُلقي مؤداه الحث على النظر والاجتهاد، وعلى ترويض الإرادة وامتحان القدرة؛ ومنها ما هو نفسي اجتماعي مؤداه تفاوت عقول الناس وضرورة مخاطبة كل فئة منهم بالطريقة التي تلائم فهمهم؛ ومنها ما هو سلطوي، سياسي أو ديني، فحواه الخوف من إفشاء الحقائق للساسة والكهنة والفقهاء؛ وأخيراً منها ما يعود إلى أن الايديولوجيا، بما هي نقيض للعلم، تمارس تأثيرها على النص، فتكدِّر بزيفها صفاء الحقيقة وتغلِّفها بغلاف من الأوهام.

وأيّاً يكن الأمر، فالتعليلات الآنفة الذكر إنما تبرِّر وتسوِّغ أكثر مما تشرح وتفسِّر. ذلك أنها تعزو الظاهرة إلى أسباب خارجة عنها، وتحيل الشيء المراد تفسيره، وهو هنا

(7) للاطلاع على قراءة التوسير المسمّاة تشخيصية راجع: كتابه الذي ألّفه بالاشتراك مع اتيان باليبار:
Louis Althusser et Etienne Balibar, **Lire Le Capital,** (I) Petite Collection, Maspero, Paris 1969, p p. 9-29.

وأيضاً كتاب:
عبد السلام بنعبد العالي، **هيدغر ضد هيغل** ـ دار التنوير، بيروت، 1985، الفصل الأول.

النص والخطاب، إلى شيء آخر غيره. وبذا تعطيه تبريرات لاحقة على وجوده، وتشرح حقيقته باللجوء إلى حقيقة أخرى، في حين أن التفسير الحق يستهدف وجود ما يوجد بالضبط. إنه يرمي إلى شرح معنى الشيء المُعطى بالذات، ويتوخى إيضاح بنيته الأساسية من دون اللجوء إلى مبدأ خارج عنه. وإذا كان الشيء يُعطى دوماً على نحو يخفى ويحتجب، ويظهر لأول وهلة بطريقة لا تخلو من مواربة وخداع، فإن وظيفة التفسير هي العمل على كشف ما يحتجب بذاته ولا يظهر إلاّ بفعل الشرح والإيضاح. ولا يبرهن التفسير بذلك على وجود شيء آخر يقف وراء ما يوجد ويُعطى، وإنما يبرهن على الشيء الذي ينبغي إظهاره، بتبيان أشكال ظهوره وإيضاح معناه. ولهذا، لا يقوم التفسير على العلم بالأسباب التي يتولد عنها الشيء، بل يقوم بالكشف عن الشيء المراد تفسيره. إن التفسير بحسب هذا المعنى هو «كشف المحجوب» إذا شئنا استعمال مصطلح الصوفية. أما ربط الشيء بالشيء، بحثاً عن أسبابه وعِلله، فهو بحسب منهج هيدغر في البحث والتفسير، نسيان ما يوجد، أو حجب ما انكشف اصلاً، أو تزييف ما قد عُلِم، أو تحريف ما قيل، أو الانخداع بما يظهر[8]. والقراءة التي تعلِّل حاجة النص إلى التفسير، من خارج النص لا من ذاته، هي قراءة لا تفسر ولا تقرأ، والأحرى القول إنها تحجب وتزيِّف. وما تحجبه هو أن النص لا يبِينُ بذاته، أي أن المنطوق به يعرض للتحريف، وأن القول يتأسس على ما لا يقوله، وأن الوجود ينبني على الغياب. ولهذا، فالنص ينبىء بقدر ما يحجب، ويفضح بقدر ما يخفي.

والذين يحاولون تعليل حاجة النص إلى التفسير على النحو المذكور، أي بالقول إن النص يحتاج دوماً إلى بيان من غيره، لا يحلون الإشكال، بل يثيرون بقولهم ذاك مشكلاً أكبر، إذ هم يجعلون قارىء النص، أي شارحه ومفسره، يفهم النص أحسن مما فهمه مؤلفه. وبالفعل، فإنه، إذ كان المعنى المنصوص عليه يحتاج دوماً إلى بيان وجلاء لخفائه، أو لعُسر فهمه، أو لتداخله مع غيره، فذلك يعني أن كلام المفسِّر هو أدل على المراد من كلام المؤلف، وأن القول الشارح أقوى بياناً من النص نفسه. والذي لا يفهم بذاته، بل يحتاج إلى بيان من غيره، يكون أقل قيمة مما يفهم بذاته. هذا هو المأزق

(8) للاطلاع على منهج هيدغر راجع: مقدمة كتابه: «الوجود والزمان» بالفرنسية.

Martin Heidegger, **L'Etre et le Temps**, Gallimard, Paris, 1964, pp 44-57 (La méthode Phénomenologique).

الذي تفضي إليه النظرية القائلة بأن القراءة تقوم على شرح المعاني الخفية، أو تبيان المقاصد الجوهرية في نص من النصوص: إنها تجعل كلام القارىء أحق من النص المقروء. والحق، أنه إذا كان النص يحتاج إلى نص آخر لكي يقول لنا أين هي الحقيقة، وما هي، وما الطريق إلى الكشف عنها واستخراجها، فمعنى ذلك أن النص الثاني، أي نص القارىء، يصبح المعيار الذي يُقاس به قول المؤلف والأساس الذي يُبنى عليه؛ وبذا يصبح كلام القارىء حقيقة الحقيقة ويتقدم على النص الأصلي فيحل محله ويغدو بديلاً عنه. فإنه إذا كان المعنى الحقيقي الذي قصده مؤلف النص لا يُدرك إلا من خلال نص آخر يوضح ويفسر أو يشرح ويفصِّل، فإنه بعد تشكل الشرح أو التفسير لا يعود ثمة حاجة إلى النص الأصلي.

هكذا، فالقراءة التي تزعم بأنها لا تفعل شيئاً سوى شرح النص، إنما تؤول إلى الحلول محله. ويتجلّى هذا المأزق، أكثر ما يتجلّى، في الشروحات والتفاسير الموضوعة للكتب الدينية والنصوص المقدسة. فإنه مما يلفت النظر أن كل شرح على نص يدّعي بأنه الشرح الأصح والأقرب إلى روحه أو إلى ظاهره. وكل تفسير يزعم أصحابه بأنه التفسير الصحيح وحده من دون التفاسير الأخرى. بيد أن التأكيد على أحقية تفسير من التفاسير، وحده دون غيره، لا يعني محاولة استبعاد التفاسير الأخرى وحسب، بل يعني أيضاً اقصاء النص المراد تفسيره والحلول مكانه. ولذا، غالباً ما يحل التفسير محل النص، ويقوم الفرع مقام الأصل، كما يشهد على ذلك تاريخ النزاع بين العقائد والمذاهب. وهذه حقيقة يتستّر عليها نص الشرح والتفسير. ولا غرابة، فإنه إذا كان من طبيعة النص أن يحجب، فإن المفسر، إذ يدّعي أنه لا يفعل شيئاً سوى أن يفسِّر، إنما يحجب ما لا يقوله ويصمت عنه، أي كون تفسيره يشكل، بالنسبة إلى النص المراد تفسيره، حقيقة الحقيقة، وكونه ينزع إلى الغائه والحلول محله.



ولا ينبغي أن يُظن أن القراءة التي تتوجَّه إلى روح النص، وتدعي النفاذ إلى عمقه، واستخلاص جوهره، هي نقيض القراءة الحرفية، وإن كانت تطرح نفسها كذلك. فالقراءتان، على ما بينهما من تضاد، تنهضان على المقدمات نفسها. فالأصول التي يُبنى عليها في كليهما واحدة. وتتلخَّص هذه الأصول بالقول بفلسفة التعالي والحضور، وسيادة

الذات، وقصْدية الوعي، وهويّة الفكر، وامبريالية المعنى[9]. ففي كلا القراءتين ثمة معنى جوهري يقوم بذاته، ويسكن ذاته، وثمة ذات متعالية واعية بذاتها وتحضر لذاتها، فتستحضر المعنى، وتفرغه في اللفظ المناسب. في كليهما يُتجاهل دور اللفظ في إنتاج المعنى، كما تُتجاهل الإكراهات التي تمارسها على الذات الواعية القاصدة، المنظومات اللغوية، والترسُّبات المجازية، واللِّعب الأسطورية، والبُنى التحتية اللاشعورية. كذلك، فالقراءة الباحثة عن جواهر المعاني هي، كالقراءة الحرفية، تبحث عن معنى وحيد يحتمله كل منطوق، ولا يحتمل غيره. نعم، إن القراءة الحرفية ترى بأن اللفظ يدل، بظاهره، على المعنى المراد، وأن هذا الأخير يُفصح عن نفسه مباشرة، إذ هو موجود على سطح الخطاب، ولا يحتاج إلى شرح أو بيان، في حين أن القراءة المقابلة لها ترى بأن المعنى هو، على الضد من ذلك، خفي باطن، يختبىء في قاع الناص، ويحتاج إلى نظر وتنقيب، للكشف عنه وإظهاره. ولكن القراءتين تتفقان، بالرغم من كونهما تشكّلان ثنائية ضدية، نعني ثنائية الظاهر والباطن، أو المظهر والجوهر، أو السطح والقاع. ذلك بأن الضدين في الثنائية هما صفتان للشيء عينه. إنهما وجهان لعملة واحدة. وبالفعل، فالقراءتان تصدران عن ذات النظرة إلى النص والمعنى. كلاهما تتعامل مع النص بوصفه أحادي الدلالة، وتنظر إلى المعنى بوصفه ماهيةً تتطابق مع ذاتها، وكياناً يستقل بذاته عن اللفظ، وشيئاً يتكوّن ويُنجز على نحو نهائي، وبمعزل عن دور القارىء. ولذلك ينبغي أن لا ننخدع بلعبة التضاد بين السطح والعمق، أو بين الظاهر والخفي، أي بين البيِّن بذاته والذي يحتاج إلى بيان، بل علينا بدلاً من ذلك أن ننظر إلى الأساس المشترك الذي تنهض عليه كل من القراءتين، بالرغم من تعارضهما؛ ونعني بذلك كونهما تهملان الدور الذي يلعبه نظام العلامات في تشكيل المعنى، وتغيِّبان أثر الترسبات المجازية والعقائدية اللاواعية في نسج الحقيقة، وتجعلان القارىء في منتهى السلبية، أي تسلبانه اسهامه الفعال في إعادة تشكيل النص وإبداعه. وعلينا أيضاً أن ننظر في الإشكال الذي تثيره كل من القراءتين. ذلك أن أحداهما، ونعني بها القراءة الحرفية، تؤول إلى إلغاء نفسها، في حين تَؤول الأخرى إلى نقض أصلها كما سبق بيانُه.

(9) كنا قد عالجنا في دراسة لنا سابقة مسألة المعنى انظر: كتابنا لعبة المعنى، معنى المعنى، المركز الثقافي العربي بيروت، 1991، ص 185.

ورفع الإشكال لا يكون إلاّ بتغيير النظرة إلى القراءة بالذات. وذلك يقضي بتبديل النظرة إلى النص، وإلى القارىء، وإلى العلاقة بينهما. وبالفعل، فإنَّ القراءة لا تخرج من مأزقها إلاّ إذا توقفنا عن النظر إلى النص بوصفه أحادي المعنى، وإلى القراءة بوصفها تتطابق مع النص. وبدلاً من ذلك، علينا أن ننظر إلى القراءة بوصفها اختلافاً عن النص لا تماهياً معه،وأن نهتم بما تظهره قراءة النص من التعدُّد والتنوُّع،والتفاضل والترجُّح، والاختلاف والتعارض، والتراتب والتنضّد، والتراكم والترسُّب. فالنص هو حقاً حيِّز كلامي أو مقالي يتعدَّد معناه، وتتفاضل دلالاته، وتتنوَّع مقاماته، وتختلف سياقاته، وتتعارض بياناته، وتترتب مستوياته، وتتراكم ترسباته.. بل النص حيِّز ينطوي على بياضات وفراغات، وتخترقه شقوق وفجوات.

وحدها مثل هذه النظرة إلى النص، تجعلنا نتقبَّل قراءات عديدة ومختلفة لأثر واحد؛ وحدها تُتيح إمكان قراءة النص، لأنها تتعامل معه بوصفه مساحة رحبة تفيض بالمعنى، وعالماً دلالياً ينفتح على الآخر الذي يقيم فينا، ويتسع للغريب الذي يسكننا. هذه هي خاصية النص، تتعدَّد امكاناته وتختلف قراءاته، كما يشهد على ذلك الشعر والتصوف والنبوءة، وحتى الفلسفة. ففي الشعر ماذا يعني البحث عن الغرابة، إن لم يكن أن الغريب يخترق كينونتنا ويتسلَّل إلى خطاباتنا؟!

فالشاعر إذ يهوى الخروج على مألوفه صوب الغريب والعجيب المدهش، إنما يريد الخروج على ذاته، أو الخروج من جلده لكي يلتقي الآخر ويتوحَّد به. وإذا كان الشعر يقوم على التشبيه، فبالتشبيه يتمُّ جمع «المختلفات»، كما قال الجرجاني، أي ينفتح الكلام على الاختلاف والتعدُّد. وإذا كانت لغة الشعر تمتاز بالاستعارة، فبالاستعارة يستعير الشاعر وجوهاً أخرى له، الوجه الذي كانه، أو الوجه الذي كان يمكن أن يكونه، أو الوجه الذي قد يكونه. وإذا كانت اللعبة المجازية هي خصيصة الشعر، فبالمجاز يجتاز الإنسان العوالم ويقرِّب بين الأشياء، وذلك حيث تصير الكلمات رموزاً تحيل من شيء إلى شيء، وترتحل بنا من عالم إلى عالم آخر.

فالشاعر هو حقاً من تَتَداوَلُه الغربة. والغربة لا تعني هنا الابتعاد عن الأهل والوطن. فالشاعر يشعر بالاغتراب، وهو في وطنه وبين أقرانه، إذ الغربة هي إحساس بالغياب، غياب الآخر الذي لا يجيىء، أو الذي لا يحضر إلا ليغيب. ولا غرابة، فالشيء في نظر

الشاعر المغترب، هو دوماً رمز لغيابه. وكأن ما يفتقده الشاعر ليس آخر وحسب، أي هذا الآخر أو ذاك، بل الآخر، أي كل ما ليس هو، وإذن كل الأشياء والعوالم. ولذا، فهو لا يرضيه حال، ولا يقنع بشيء، إنما يريد أن يهجر ذاته، ويطفر صوب الأشياء كلها كما عبر عن ذلك الشاعر بول إلوار[10] :

«هناك التحق بالعالم الكلي
من أجل أن أطفر صوب كل شيء»

أي من أجل أن يتوحد في كل الأشياء، ويتمرأى في كل الذوات، و«يرى كل العيون منعكسة في كل العيون».

وما يعرب عنه الشاعر في نصه، الذي هو مجلى لإرادته في معانقة جميع الذوات والتماهي مع العالم الكلي، يجد صداه في النص الصوفي. فالعارف، كالشاعر، يتمرأى في كل الذوات، ويلتحم بكل الهويات، وينفتح على كل حقيقة، إلى حد يصبح فيه «كلي الذات.. تناسب ذاته جميع الذوات فيكون كلها وتكون كله»، كما جاء في «مشارق أنوار القلوب» لعبد الرحمن الأنصاري[11].

أما النص النبوي القرآني، فإن ميزته الإتساع، بل إن إعجازه يكمن في كونه يتسع معناه اتساعاً يجعله يجمع المختلفات، ويقبل المتعارضات. فنحن نجد في هذا النص: الناسخ والمنسوخ، والظاهر والباطن، والمحكم والمتشابه، والحقيقي والمجازي، والمجمل والمفصَّل، والعام والخاص؛ كذلك نقف فيه على خطاب الواقعي والحلمي، والحسي والمثالي، والشاهد والغائب، والواحد والكثير، والعقل والنقل، والأمر والنهي، والجَبْر والاختيار، والتقوى والفجور، والإلهي والشيطاني.. وليست المسألة مسألة تعارض أو تناقض، لأنه ليست هذه الثنائيات بمتضادات إلا عند من ينظر إلى النص نظرة احادية، وحيدة الجانب، مسحطة ومقفلة. وأما الذي يَسَعُه النظر إليه من منظار مختلف، أي من حيث اختلاف سياقاته ومقاماته، وتعدُّد مستوياته ومراتبه، وكثرة وجوهه وأبعاده، فإنه

---

(10) راجع: جان بيار ريشار، بول ألوار تحت مجهر النقد الموضوعي، ترجمة: د. عبد الكريم حسن، مجلة العرب والفكر العالمي، مركز الإنماء القومي، بيروت، العدد 1، ص 27-28.

(11) انظر: عبد الرحمن الأنصاري، مشارق انوار القلوب ومفاتح اسرار الغيوب» ـ دار صادر، بيروت، ص 43.

سيرى، ولا شك، في الاختلاف والتعدُّد وفي التباين والتعارض، رؤية واسعة، بل رؤية توحيدية كونية، تنفتح على مختلف عناصر الوجود ومراتبه وعوالمه.

كذلك شأن النص الفلسفي، فلقد تبدلت النظرة إليه، وبات هو الآخر مفتوحاً على الاختلاف والمغايرة. وانفتاح النص الفلسفي على ما ليس هو يتيح لنا عقْله بوصفه ينسج من اللامعقول والخيالي، ويقوم على الحجب والخداع، ويتأسس على اللامعنى والفراغ. فعلى هذا النحو صارت تقرأ النصوص لدى نيتشه، أو ماركس، أو هيدغر، أو التوسير، أو فوكو، أو دولوز، أو دريدا، وأمثالهم؛ وذلك كل حسب منهجه، إذ لكل قراءة منهجها في البحث والتحقيق. فلقد بيَّن نيتشه[12] بمنهجه الأصولي اللغوي، وهو يبحث في أصول المفاهيم، أن الحقيقة الفلسفية هي نسيج من الاستعارات والتشبيهات[*]، وأن النص هو شيفرة مفاهيم مؤلفة من تنضيد دلالي، وتراكم مجازي، وتوظيف خيالي. وبيَّن هيدغر[13] بمنهجه الظهوري التأويلي، وهو يبحث في كيفية نشوء الماورائيات، أن القول الفلسفي يخدع ويتستَّر على ما لا يقوله، وأن ما لا يقوله هو الذي يحض على التفكير به لإعادة بنائه واستكشاف ما لم يفكر فيه وما لم يقله. وبيَّن ألتوسير[14] بمنهجه التشخيصي، وهو يُعيد قراءة أعمال ماركس، أن للنص اعراضه وزلاته، وأن له صمته وفراغه، بحيث يكون لدينا دوماً ما لا يُرى داخل حقل الرؤية ذاته. وبيَّن فوكو[15] بمنهجه الأثري، وهو يُنقِّب عن أنظمة المعارف ويحفر في طبقات النصوص، أن الخطاب يمارس ضرباً من

---

(12) للإطلاع على منهج بيتشه في البحث راجع. دراسة جان ـ ميشال راي بعنوان «علم الأصول النيتشوي»، بالفرنسية:

Jean-Michel Rey, **La Généalogie Nietzchéenne, in Histoire de la Philosophie,** sous la dırectıon de Francois Chatelet, Hachette, Tome VI, p 151.

(*) يفهم التشبيه هنا بالمعنى الإناسي الانترويولوجي للفظ، لا بمعناه البلاغي، نعني بما هو أسنة الإنسان للأشياء وخلْع أوصافه عليها. وفي أي حال ثمة علاقة بين المعنيين، فنحن إد نشبِّه الرجل مثلاً بالأسد لشجاعته إنما نخلع الشجاعة التي هي ميرة انسانية على غير الإنسان.

(13) راجع. «الوجود والزمان»، المصدر السابق، المقدمة، وأيضاً كتاب عد السلام بنعبد العالي، هيدغر ضد هيغل، المصدر السابق، الفصل الثاني، ص 59 وما يلي.

(14) راجع كتابه: «قراءة رأس المال»، المصدر السابق.

(15) للاطلاع على منهج فوكو يمكن الرجوع إلى كتابه: نظام الخطاب، ترجمة: د محمد سبيلا، دار التنوير، 1984؛ وأيضاً كتاب اوبيردريفوس وبوب رابينوف، ميشيل فوكو، مسيرة فلسفية، ترجمة جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، الفصل الثاني، (اركيولوجيا العلوم الإنسانية).

الرقابة على الحقيقة ويقوم بإجراءات منع واستبعاد، مما يجعل قول الحقيقة أقل حقيقية مما يدّعي. وبيَّن دولوز[16] بمنهجه البنيوي، وهو يبحث عن كيفية تشكُّل المعنى، أن المعنى ليس صورة ولا هو ماهية، وإنما هو نَسَق من العلاقات، ولكنه نسق تتغيَّر عناصره، وتتعدَّد مراكزه، وتكثر انزياحاته، مما يعني أن الشيء الذي يعني، لايعني بذاته، بل بموقِعِه ونِسَبِهِ واختلافه. وأخيراً، فلقد بيَّن دريدا[17] بمنهجه التفكيكي، وهو يسعى إلى تفكيك المعنى، أن النص ليس ساحة بيانات، بل ساحة تباينات، وأنه مجال للتوتر والتعارض، وحيِّز للتبعثر والتشتُّت، وذلك حيث يتولد دوماً عن القراءة تفكك البنى، وانفجار المعنى، وتشظي الهوية.

لقد تبدلت حقاً النظرة إلى النص الفلسفي تبدُّلًا كلياً؛ فلم يَعُدْ يقرأ بوصفه خطاب الحقيقة المطلقة، والماهيات الأزلية، والهويات الصافية، واليقينيات الثابتة؛ ولم يعد ينظر إليه فقط من جهة صدقه العقلي، أو صحته المنطقية، أو تماسكه النظري، أو تواطئه الدلالي، وإنما ينظر إليه أيضاً من جهة اختلافه أو كبته، أو سياسته وهيمنته، أو ضلاله وتلاعبه. فليس الخطاب الفلسفي هو خطاب البرهان القاطع، والترتيب المحكم، والوضوح التام، والتمييز الحاسم، والتطابق الكلي، وإنما هو خطاب تعمل على تشكيله لعبة قوى وسلطات، ويتحكم في إنتاجه خليط من الرغبات والاستراتيجيات، ويُبنى على منظومة من الاعتقادات والأوهام. إنه نسيج من الكنايات والاستعارات، ومحصلة ترسُّبات وتراكمات، ونظام من المراجع والإحالات، وشبكة من الأعراض والدلالات، وشريط رمزي محمل بالأصداء؛ وهو كذلك قناع للحجب والإخفاء، وأداة للانزياح والانحراف، وتعاقب لفظي

---

(16) انظر: دراسته عن البنيوية (بالفرنسية).

Gilles Deleuze, à quoi-reconnait-on le Structuralisme? in Histoire de la Philosophie, Hachette, Tome VIII, P. 203.

(17) للاطلاع على تصور دريدا للنص راجع: مقالة ممتازة عنه عند د. عبد العزيز بن عرفة، جاك دريدا، التفكيك والاختلاف المرجأ، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 48-49، المصدر السابق، ص 71؛ راجع ايضاً عرضاً لمنهج دريدا، من خلال عرض سمية سعد لكتاب: كريستوفر نوريس، التفكيك: النظرية والتطبيق، مجلة فصول، المجلد الرابع، العدد الرابع، 1984، ص 230؛ وأيضاً من خلال عرض فريال جبوري غزول لكتاب ادوارد سعيد، العالم والنص والناقد، مجلة «فصول»، المجلد الرابع، العدد الأول، خريف 1988، ص 185؛ وأخيراً راجع خاصة: محاضرة جاك دريدا، الاختلاف المرجأ، ترجمة: هدى شكري عياد مجلة «فصول»، المجلد السادس العدد الثالث، ربيع 1986، ص 52.

لا يولد سوى النسخ والتبديل. وأخيراً، فالخطاب مجال للتصنيف والاستبعاد، وحقل للتجريب والتيه، وكوْنٌ من الامكانات والاحتمالات، وفضاء من الإشارات والعلامات.

ليس النص مساحة مسطحة تشف عن معناها، أو عمقاً يختبىء فيه المعنى، وإنما هو حيِّز تتعدَّد سطوحه وعمق لا قرار له. وليس النص نسقاً ينغلق على ذاته، بل إنه، وإنْ كان له نظامه وسياقه، وإن كانت له قواعد انبنائه واشتغاله، فهو يبقى مجالاً مفتوحاً، ويشكل مساحة يمكن التسلُّل من فجواتها، للكشف عن شرك الكلام وخديعة القول وتستر الخطاب. وليس النص مجرَّد فعل ألسني يُطلق اسماً على مسمى، ولا هو مجرد فعل نحْوي يحدّد معنى من المعاني، ولا هو مجرَّد فعل منطقي يُقتنص به حد، أو يستفاد حكم، وإنما هناك دوماً في النص اشتراك في اللفظ، وفائض في المعنى، واختلاط بين الصورة والتصور(**). ففي الكلام دوماً مجاز، وللغة أبداً أصداؤها وترجيعاتها. ولذلك تستعمل اللغة الإنسان على قدر ما يستعملها هو. وبكلام آخر، فاللغة تستعمل دوماً لغير ما وُضِعت له في الأصل. وها إن الفلاسفة إذ يضعون مصطلحاتهم لا يستعملون دوماً، للتعبير عن مقاصدهم ومفهوماتهم، مفردات بكراً، وإنما يستعملون إرثاً بيانيـاً وثروة معجمية، أي مفردات مشحونة بالمعاني، محمّلة بالأصداء الدلالية والرمزية. كما يتجلّى ذلك في تداول مصطلحات: كالأساس، والأصل، والجذر، والسطح، والعمق، والحفر، والتنقيب... ولو أخذنا على سبيل المثال لفظة الأساس نجد بأنها تعني في الأصل أصل الشيء؛ والأصل بمعناه الأصلي هو أسفل الشيء؛ وهو أيضاً ما يُبْنى عليه. فإلى أي حد يا ترى يجوز لنا استخدام الأساس والأصل والبناء في مجال الفكر. هل ثمة حقاً اساس للفكر؟ وهل ثمة أصول للمفاهيم والأفكار؟ هل الكلام هو فعلاً بناء على أصل أم بعثرة للأصول وخلخلة للأسس ونقض للبداهات؟ ولنأخذ أيضاً مصطلح القراءة بـالذات. فالقراءة تعني في لسان العرب «الجمع والضم»؛ فهل القراءة هي فعلاً جمع وضم، أم أنها على الضد من ذلك تفريق وتفكيك.

لا فكاك إذن من المجاز. وفي المجاز تخيُّل وترميز، وتوهُّم وتشبيه. ومعنى ذلك أن اللغة تتكلم من وراء الذات العارفة والوعي القاصد. فليس الكلام مجرد تعبير صافٍ عن مقاصد صاحبه، ولا هو مجرد استحضار لمعنى بكر، وإنما الكلام يبنى دوماً على غياب،

(**) لا تفهم الصورة هنا بالمعنى الأرسطوطاليسي، أي بما هي نقيض للمادة، بل بما هي نقيض للتصوُّر والمفهوم، أي بما هي نتاج الخيال

والمعنى يستعصي أبداً على الحضور، كما يرى دريدا[18]. وهو يستعصي على الحضور لأنه يحمل أثر الآخر الذي يسكننا، أو يهجس بالآخر الذي لا يحضر، أي الآخر الذي لا نهاية له، بل لا هوية له. وبسبب هذه الغيرية ينفتح النص على الاختلاف انفتاحاً يتجلى فيضاً في المعنى. والمعنى يفيض بقدر ما يستعصي، أي بقدر ما يغيب الآخر ولا يحضر. فالفائض هنا ليس إذن تعبيراً عن الامتلاء، بل هو، على الضد، دلالة على النسيان، نسيان الوجود على المستوى الأونطولوجي، ونسيان المجاز الذي يتحكّم بالتصورات على المستوى المعرفي. وهذا النسيان يجعل العلم بالشيء مبايناً دوماً لوجوده. وإذا كان ديكارت قد قال: أنا أفكر إذن أنا موجود، فإن جاك لاكان قد عارضه بالقول: أنا أفكر حيث لا أوجد وأوجد حيث لا أفكر[19]. هناك إذن فجوة بين الوجود والفكر، مردّها إلى الهوة التي تقوم في الأصل بين الوجود والموجـود، أي إلى نيسان الموجود للوجود، نعني نسيان الإنسان لوجوده، على ما يذهب إليه هيدغر. وهذه الهوة هي التي تجعل للامفكر فيه سلطة على الفكر، أي هي الأصل في قيام مسافة بين ما يقوله القول وما لا يقوله؛ وهي التي تعطي للمجاز سلطته، وتجعل الوهم حاكماً على العقل، كما رأى ابن عربي. والقراءة الجديرة ليست هي التي تقول ما أراد القول قوله، بل تقول، بالأحرى، ما لم يقله القول، أو ما لم يرد قوله، أو ما كان ممتنعاً قوله. ولهذا، فالقراءة، بهذا المعنى، تتيح تجدد القول، أي قراءة ما لم يقرأه المؤلف. وهذا معنى قولهم إن النص ينطوي على فراغات، وإنه كوْنٌ من المتاهات. وهكذا يبنى النص على الغياب والنسيان، لا على الحضور والتذكر، والغياب هو غياب الجسد والدال، وهما الحقيقتان اللتان لا ينفك عنهما وجود الإنسان.

فالنص يقول الجسد على نحو يحجُبه ويطمس حقيقته، كما هو يحجب حقيقة الدال ويتستر على دوره. ذلك أن القول إذ يميِّز بين الظاهر والباطن، أو بين السطح والعمق، أو بين الأصل والفرع، أو بين الذاتي والعرض، أو بين الروحاني والجسماني، إنما يحجب حقيقة كون الباطن هو أشكال ظهوره، والعمق فعل سطوحه، والذاتي جملة أعراضه، والأصل شجرة فروعه وتشعباته، كما يحجب حقيقة كون الروحاني هو ملامح

(18) راجع: مقالة، د. عبد العزيز بن عرفة، التفكيك الاختلاف المرجأ، المصدر السابق.

(19) راجع، بصدد مقولة لاكان: د. زكريا ابراهيم، مشكلة البنية، دار مصر للطباعة، الفصل الخامس، ص 178.

الجسد وجوارحه، أو طيّاته وثقوبه. والحجب هنا لا يلجأ إليه المؤلف، عمداً، لسبب من الأسباب التي تفحصناها من قبل. ولكنه ليس أيضاً حَجْباً يتم، من دون قصد المؤلف، بسبب مضامين ايديولوجية تتسرّب إلى النص، ويقتصر تأثرها على تغليف الحقيقة بقشرة خارجية، أو على جعل ما ليس بحقيقي يتعلّق بالحقيقي تعلُّقاً من خارج، كما تلتصق المعادن الخسيسة بالجواهر الثمينة، وعلى نحو ما قرأ التوسير أعمال ماركس الأولى. فالترسُّبات الايديولوجية ليست عارضة في النص، ولا هي تقوم خارج حقيقة يُراد غربلتها من الأخطاء أو تعريتها من الأوهام أو تخليصها من الشوائب، بل هي تؤثر في نسيج النص، وتشكل شرطه الداخلي أو البنيوي. ذلك أن ما لا تراه الرؤية لا يقع خارج حقلها، بل يشكل جزءها الداخل فيها كما يؤكد ذلك التوسير. وبتعبير آخر، ليس الخطأ والوهم والضلال مجرد «غشاوة» على العين والبصيرة، بحسب استعارة العلماء العرب القدامى، وإنما هو حَجْب يقتضيه النسيان الذي يسم الوجود الإنساني، وتمليه بنية الحقيقة بالذات. من هنا يمارس بعضهم ضرباً من القراءة يرمي من ورائه إلى تفكيك النص، ويركز الاهتمام فيه على كشف الطرق التي يمارس بها النص خِداعه، بما ينكره ويستبعده، أو يحجبه ويطمسه، أو يحرفه ويزيفه... وتتمثّل الخديعة في أن النص يدّعي كشف الحقيقة في الوقت الذي يمارس فيه حجبه. إنها تتمثلّ هنا في الاعتقاد بأن ثمة حقيقة تنتج من دون شروطها، أي من دون النص نفسه ومن دون الجسد.

فالنص إذ ينصُّ على المعنى الجوهري الأصلي، وإذ يدّعي قول الحقيقة المجردة، إنما يتناسى حقيقته هو، أي قسطه في إنتاج الحقيقة، كما يتناسى أثر الرغبة في تشكيل المعنى. إنه يتناسى أن الحقيقة تتوقّف على انماط الكلام وتشكيلات الخطاب. ويتناسى أن المعنى هو تأوّل يُنَصِّب الإنسان بواسطته ذاته مصدراً للمعرفة، ومولّداً للدلالة. والذات ليست مجرد حضور خالص لأنا مفكر متعال، يحضر لذاته، ويستحضر المعاني البكر والحقائق الأزلية الجوهرية، بل الذات هي أيضاً آلةٌ راغبة، وإرادة قوة، ومنظور سلطوي استراتيجي. ولهذا لا ينفك التأويل عن تشبيه ووهم إناسي انتروبولوجي. فالذات العارفة العانية، إذْ تحضر وتستحضر، أي تعني وتعرف، إنما تخلع معنىً على ما لا معنى له، وتُشبِّه فيما تتصوره، وتخاتل فيما تهواه؛ وهي تقوم بصرف الكلام وحرفه، فتفاضِل بين الدلالات، وترجح المرجوحات. وإذن، فعلى القراءة أن تكشف عن شروط إنتاج الحقيقة والمعنى، أي عن القواعد التي يتم بموجبها تشكيل الخطاب، وعن أنماط الوهم التي لا

تنفك عنها الأقاويل. والقارىء لا ينقب بذلك عن معنى أصلي، أو يسعى لجلاء معنى خفي، وإنما يفكّر في أشكال تستر الوجود وأنماط اختفائه. إنه لا يكشف عمّا يكمن خلف النص أو في قاعه، وإنما يتسلّل إلى فجوات الخطاب، ويقرأ في لا معناه وفراغاته.

* * *

ولأن النص فضاء مثقوب، ومساحة مفتوحة، فإن قراءته تتيح لقارئه الولوج إلى عالمه، والتجريب في حقله، والتنزّه بين منعرجاته، والتعرّف إلى تضاريسه، واختيار موقع ما على خارطته. وإذا كان النص يحتمل أكثر من قراءة، فلكل قراءة منطقة نفوذها داخل النص، ولكل قارىء استراتيجيته الخاصة من وراء قراءته. فالقراءة تسمح بالاجتياز والارتحال والاغتراب.

ولا يعني ذلك أن ليس للنص هويته ووحدته. نعم إن النص واحدٌ، ولكنه واحد من حيث انتسابه إلى مؤلفه؛ وهو أيضاً، وخاصة، واحدٌ بصورته الصوتية أو الكتابية(*)، أي من حيث كونه اصواتاً مسموعة وكلمات مرئية. إنه واحد من حيث كونه شريطاً من الكلمات، يتم تسجيله على أوراق، تُجمع بين دفتي كتاب، يمكن وضعه في خزانة للكتب. ولكن لو نظرنا إلى النص من حيث علاقته بقارئه، فلن نجد سوى الاختلاف والتعدُّد. إذ لا تطابق بين قراءة وأخرى لذات النص كما هو محقّق عند من ينظر ويتفحّص. ولهذا، لا يتكرر النص المقروء، أي لا يُشرح ولا يُفسَّر إلا كاختلاف. من هذه الزاوية، ينبغي النظر إلى النصوص، أي من حيث اختلافها وتعارضها، لا من حيث تماثلها وتكرارها. فلا معنى للقول بوحدة نص من النصوص إلاّ على المستوى الحرفي التسجيلي، أو على المستوى الصوتي الفونولوجي. وأما من حيث المعنى فلا نص واحداً بذاته، إذ كل نص يختلف عن نفسه، أي عن معناه بحسب عقول القراء. ولنقل إن النص متماثل في الأعيان، مختلف في الأذهان، إذا شئنا استعمال مصطلحات المناطقة. وهو يتكرَّر فقط على المستوى العياني إذ بالإمكان إيجاد نسخ مماثلة عنه إلى ما لا نهاية، أمَّا على المستوى الذهني والمفهومي، فالنص لا يتكرر، بل يختلف مع كل قراءة. إذ كل قراءة جديرة يتعرَّض لها هي ناسخة له، لا نسخة طبق الأصل عنه، بما يعنيه النسخ من التبديل والتغيير. ولو أخذنا، على سبيل المثال، نصاً من نصوص أفلاطون، وليكن

(*) نِسبة إلى الكتابة، بما هي تدوين خطي أو رصف طباعي.

«الجمهورية»، أمكننا القول إن هذا النص ليس واحداً إلا من حيث كونه هذا الشريط المؤلَّف من تعاقب الكلمات والجمل والفقرات والفصول؛ وهذه الكتلة المادية التي تشكل كتاباً يحمل عنوانه واسم مؤلفه. أما من حيث مضامينه المعرفية، فهويته ليست سوى القراءات التي نشأت حوله، وهي أيضاً كل قراءة له ممكنة أو محتملة. وهذا الأمر ينطبق على النص القرآني بامتياز. فإن هذا النص ليس واحداً إلا على المستوى الحرفي الطباعي، وعلى المستوى الصوتي الفونولوجي. وحتى على هذا المستوى الأخير فالقرآن ليس واحداً تماماً، إذ قُرِىء قراءات سبعاً كما أحصاها علماء التفسير. وأما على المستوى الدلالي، فالنص ليس سوى اختلافه. إذ هو، بهذا الاعتبار، لا يُقرأ إلا على نحو مختلف، ولا يولد إلا تحوُّله ونسخه، إذا جاز القول، إذ لا تطابق بينه وبين أي من قراءاته، ولأن كل تفسير له يؤول في نهاية المطاف إلى القيام مقامه. فنسبة قراءاته إليه، كنسبة الكلام إلى اللغة. فكما أن اللغة واحدة والكلام كثير ومختلف، كذلك القرآن واحد، ولكن التفاسير كثيرة ومختلفة. وأيضاً فإن هذه النسبة هي كنسبة الفرع إلى الأصل. فالفرع، وإن انتسب إلى الأصل، فهناك إمكانٌ واحتمال لأن يصير الفرع أصلاً. ومجمل القول، فهوية النص القرآني هي محصلة تفاسيره وتأويلاته؛ وهي مجموعة علاقاته بقرائه ونِسَبه إليهم. والنِسَبُ كثيرة، والتأويلات لا تقف عند حد. فالقرآن نص ينص على التأويل ويحتمل التأويل ولا تُكتنه معانيه إلا بالتأويل. وتأويله ترجيح ومفاضلة. وكل قراءة هي وجه من وجوه الكلام، ومستوى من مستويات الدلالة. فليس الكلام مسوقاً فيه على وجه واحد، وباعتبار واحد، أو على مستوى واحد، وإنما هو كلام يتسع اتساعاً يجعل الشخص الواحد يقرأه عند كل تلاوة قراءة مختلفة، كما لاحظ ذلك «ابن عربي». فهو ليس إذن واحداً، إلا إذا قصد بذلك تلك الأسطر المتتابعة المسجلة بين دفتي كتاب، يحرص كل مسلم على اقتناء أجمل النسخ منه وأكثرها إتقاناً وزخرفة. ولا يعني ذلك أن لا هوية له، بل المقصود أن هويته ليست مجرد تكرار أو تطابق، إذ ذلك لا يعني سوى الفراغ. فذات الشيء ووحدته، لا معنى لهما، إلا بتجليهما، من خلال المتعدد والمختلف، والعرض والأثر. كذلك النصوص المقدسة الأخرى، هوية كل منها اختلافها، فهذا هو شأن الانجيل والتوراة، يصح عليهما ما يصح على القرآن. وإذا كان القرآن قد وصف قديماً، عند أهل الاسلام بكونه «حمَّال أوجه»، وبأنه كلام «يتسع»، فقد وصف بعض الغربيين[20] الإنجيل بأنه «كريش الطاووس البراق» لتعدُّد قراءاته واختلاف تفاسيره.

(20) هذا تشبيه ينسبه خورحي لويس إلى الحلولي الايرلندي سكوت اريجين، راجع مقالة: حورخي لويس =

هكذا ليس النص واحداً إلا قبل قراءته وبمعزل عنها، فإذا قُرأ يصير إلى اختلافه وتعدُّده، ومضاعفته ونسخه.



وإذا كانت أحادية المعنى هي خداع على المستوى المعرفي، فإن مآلها الاستبداد السياسي والاضطهاد الديني والارهاب العقائدي أو الفكري، كما يشهد على ذلك تاريخ الأديان والايديولوجيات قديماً وحديثاً، وكما يقرأ النصوص أهل العقائد والمذاهب والباحثون عن الأصول، من النص الديني، الانجيلي أو القرآني، حتى النص الماركسي. فالتعامل مع النصوص بوصفها مساحة مقفلة، ونظاماً مغلقاً على ذاته، وَجَد ترجمته في الأنظمة الكليانية التوتاليتارية، وذلك حيث يتماهى الكل مع الواحد الأحد، ويطغى الجمعي على الفردي، ويُسْعى إلى إزالة كل أشكال الاختلاف والتعارض. فالكليانية هي الوجه الآخر لأحادية المعنى. وأحادية المعنى تعني حقاً أمبرياليته. من هنا، فإن قراءة النصوص قراءة أحادية، تبحث عن معنى وحيد هو المعنى الأصلي الذي يحتمله الكلام، والذي ينبغي العثور عليه والتماهي معه وتجسيده، قد وجدت ترجمتها في الحروب الدينية والفتن المذهبية والتصفيات العقائدية، وذلك حيث يعتقد كل مذهب بأنه الأكثر تطابقاً مع حرفية النص، والأقرب إلى روحيته واكتناه معناه الأصلي، وينظر بالتالي إلى الاختلاف بوصفه بدعة وضلالة، أو هرطقة وتحريفاً. والحق، أن ثمة علاقة وثيقة بين أحادية المعنى والبحث عن الأصول، بين امبريالية المعنى والموقف الأصولي. فالأصولية تقوم على القول بوجود أصل يتماهى مع نفسه، أي أصل يمكن التماهي معه وتكراره وتجسيده في الهنا والآن. ولكن الأصل كالمعنى، هو محصلة ونتاج، وهو بنية ونسق، أي أنه يتحدَّد بتاريخه وصيرورته، وبِنَسبه وصِلاته. الأصل، هو ترميم وتراكم، وهو اختلاط وامتزاج؛ فلا وجود إذن لأصل نقي، ولا أصل من دون تاريخ. ولذا، فالأصل لا يتكرَّر بل يُضاعف ويُستعاد، بتباينه واختلافه. وإذا كان المعنى يختلف ويتعدَّد، فالأصل يتبعثر ويتشتت. والنص الأصلي ليس وحدة تامة، ولا هو هوية صافية، وإنما هو جسد تتنوَّع تضاريسه وتختلف مواقعه. وإذا كان كل قارىء يختار موقعاً ما على خارطة النص، فالأصولي يعسكر وراء النص، ويتخذه متراساً لِشنِّ الحرب على الآخر. وإذا كانت كل قراءة للنص

= بورخيس، الشعر، ترجمة: عبد النبي خرعل، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد 1، المصدر السابق، ص 117.

تقوم بتفكيك وحدته وإعادة تشكيله وصوغه بل نسخه بمعنى من المعاني، فالأصولي، أي الباحث عن الأصل، والساعي إلى التماهي معه، يقوم بتشتيت الأصل والحلول مكانه. وهنا يكمن مأزقه. إنه يدعي استعادة الأصل أي التماهي معه، في حين أنه يعمل على نسخه؛ ويزعم أن الأصل بدء لا تاريخ له، في حين أنه يسعى إلى تجسيده في التاريخ، وشهوده في الهنا والآن. وإذا كان الخطاب يخدع، فخديعة الخطاب الأصولي أنه، بنزوعه إلى الأصل، ينزع إلى أن يصير هو الأصل؛ ولذا، فالقراءة الأصولية(*) تبنى على وهم مزدوج، وجهه الأول أن ثمة أصلاً لا بداية له، ووجهه الثاني تطابق الفرع والأصل.

(*) ينبغي أن نوضح هنا أن الأصولية، بهذا المعنى، تختلف كلياً عن علم الأصول، سواء عند أهل الإسلام قديماً أو عند الغربيين المحدثين. فعلم الأصول، إنْ قُصد به أصول الفقه، هو علم استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها اليقينية؛ وإنْ قُصد به أصول الدين، فهو علم غرضه الدفاع عن العقيدة الاسلامية بالأدلة العقلية، ومحاولة تأسيسها على أسس نظرية برهانية. وأما علم الأصول كما فهمه نيتشه، فهو بحث عن كيفية تكوُّن الأشياء، وهو في حقيقته نبش للأسس وتشتيت للأصول أكثر مما هو بحث عن الأصل. وأما الأصولية، بالمعنى الذي نشير إليه، فهي ليست علماً، ولا هي منهج في البحث، وإنما هي شبه دعوة دينية، وموقف ايديولوجي، ومشروع سياسي. ولنقل بالأحرى إنها نزعة قد تتجلى في نموذج ثقافي أو في نظام كلياني، ولكن قوامها الاعتقاد بالتطابق مع الذات، والتماهي مع أصل مفترض، والبحث عن أصالة مفقودة. وبهذا المعنى لا يعرى أحد من أصوليته، لأنه لا يخلو أحدنا من التماهي مع ذات له مزعومة، أو الحنين إلى بداية أولى، أو العسكرة وراء فكرة أو نص من النصوص. فالأصولية نزعة تسكننا كما تسكننا الشهوة إلى السلطة. إنها إذن شكل يستبطنه الفكر من بين أشكال أخرى أبرزها: الدغمائية، والإناسية، والسلطوية ولهذا، فالنقد لا يتناول هنا هذه الجماعة أو تلك، إذ مثل هذا النقد لا يعدو كونه نقداً ظاهرياً؛ وإنما يتناول خطاباتنا جميعاً، بل هو نقد الذات. وهذا ما نستخلصه من الدرس الصوفي العرفاني.

أولا: إشكالية الاختلاف

ما أصل الاختلاف في الإسلام وجدره؟ وما حقيقته وماهيته؟ وما معناه ودلالته؟

قبل التصدي لهده الأسئلة لا بد من الاشارة إلى أننا ننحو في هذه الدراسة إلى الانفتاح على المختلف ومحاولة التفكير فيه والسعي إلى قول حقيقته. وقول الاختلاف يعني أولاً أن المختلف لا يكتب بلغة الذاتي. لأن عقل المختلف أو قوله شرطه الخروج من الذات وعليها، أي قبول الآخر والاعتراف به، وإذن البحث عن معقوليته والاقرار بمشروعية موقفه وهو يعني ثانياً وتالياً أن لا وجود لاختلاف مطلق، وبالتالي لا وجود لماهية مطلقة.

فالاختلاف المطلق هو اختلاف الماهية. وذلك لأن الاختلاف المطلق هو اختلاف عن الاختلاف. «وما يختلف عن الاختلاف هو الهوية» كما بيّن هيغل[1]. فالهوية لا تنفك إذاً عن المغايرة ولا يتعيّن المثل من دون المختلف. بل كل مِثْل هو ذاته وغيره في آن. كل مثل هو واحد ومنقسم هكذا يتسلل الاختلاف إلى مملكة الذات وتصبح المغايرة مقوّماً من مقومات الهوية ويقبع الآخر في صميم الأنا.

ولذلك فإن عقل الاختلاف وقوله يعنيان من جهة ثانية أن الآخر هو قدرنا وهو شطرنا. إنه قدرنا، لأن الأنا تنبني أصلاً بالعلاقة مع العالم، والوعي بالذات يمر بالآخر، والشعور بالهوية يبرز في مواجهة الغير. وهو شطرنا، لأننا لا ننفك ننقسم على أنفسنا،

(1) يقول هيغل في «علم المنطق». «من المهم بصورة جوهرية النظر إلى الاختلاف المطلق بوصفه اختلافاً بسيطاً والاختلاف في ذاته هو الاختلاف الذي يرجع إلى نفسه وهو أيضاً نفيه الخاص، أي النفي المتعلق بذاته وليس بآخر ولكن ما يختلف عن الاختلاف هو الهوية وإذن فالاختلاف يكون ذاته والهوية معاً » اقتبسنا النص من كتاب جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، منشورات سوي، بوان، 1979، ص 227.

فنغاير ذواتنا ونتماهى مع الغير ضرباً من المماهاة. والمماهاة مع الغير تعني أن ننظر فيه إلى ذواتنا، فنكتشف بعداً من أبعادنا المجهولة ونتعرف إلى وجه من وجوهنا الباطنة. والحق إن مثل هذه النظرة إلى مسألة الاختلاف لا تعد تعارضاً أو خُلْفاً بالمعنى الذي يفهمه المناطقة، بقدر ما هي انفتاح العقل على الوجود وقول الكينونة بكل شروطها وأبعادها ومستوياتها وبمختلف صورها وأنماطها وأحوالها. فالوجود هو أصل التشابه والتباين وسبب الجمع والفرق، لأنه إذا كان الوجود واحداً حسبما يفهمه اصحاب وحدة الوجود «فبالواحد تجتمع الأشياء وبه تتفرق» كما يقول ابن عربي(2).

وإذا كانت مشكلة الهوية، بما هي توكيد على التمايز عن الآخر وبما هي مطالبة بحق الاختلاف، تطبع عصرنا الحالي، فإن الاختلاف إشكالية تطرح نفسها على كل ثقافة، وهو واقع يخترق كل اجتماع بشري. إذ لا مجتمع يخلو في الأصل من تنوع وتعدد. ولا أمة تعرى من انقسام وفرقة. ولا اعتقاد يبرأ من شك ومخالفة. ففي البدء كان الاختلاف والتفاوت. وعندما نقول في البدء نعني أن الطبيعة ذاتها هي التي تملي الفرق والاختلاف. وأما التماثل والائتلاف والتوحد فكل ذلك هو من صناعة العقل وثمرة الثقافة ونتاج المفهوم. فالثقافة هي مشروع يرمي إلى ضبط البشر وجمعهم وتوحيدهم. إنها قاعدة تقنن الحاجة ومعيار يضبط الرغبة ومبدأ ينظم السلوك ويرتب الافعال والغايات. والقاعدة تشمل والمعيار يوحّد والمبدأ أو السبب هو ما به تعقل الأمور. بيد أن الثقافة إذ تكسب جماعة انسانية هويتها فهي تعمل في الوقت نفسه على الاختلاف، بمعنى أنها تسعى إلى التأليف بين المختلف. ومن هنا كانت الثقافة صناعة الحياة. وصناعة الحياة تعني ضبط الطبيعة واحتواءها من اجل مضاعفتها. وهكذا، فالاختلاف طبيعي والائتلاف ثقافي. الاختلاف عياني ومشهود، والائتلاف معقول وغائب. الأول وحشي بدوي أو هامشي فرداني، والثاني أنسي حضري أو مركزي جمعي. وإذا كانت الطبيعة تولد المختلف كما تولد الشبيه فإن قدر البشر أن يرأبوا الصدع الذي يخترق اجتماعهم وأن يلأموا التعارض الذي يسم وجودهم وأن يتقبلوا تلك المغايرة التي تحفر عميقاً في كيانهم. إذن محتّم عليهم أن يختلفوا ويأتلفوا، أن ينقسموا ويتوحدوا. ولعل خصوصية كل ثقافة، أي هويتها، تقوم على طريقة عقلها للمختلف وتوحيدها للمتعدد وإدارتها للمنقسم.

---

(2) يقول ابن عربي في كتاب التجليات (61) : «إذا تفرقت الأشياء تمايزت ولا تتمايز إلا بخواصها وخاصية كل شيء أحديته فبالواحد تجتمع الأشياء وبه تتفرق»، راجع رسائل ابن العربي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، كتاب التجليات، ص 32.

هذا على مستوى التأمل أو التنظير ولو حاولنا قراءة اركيولوجية للاختلاف لتبيّن لنا أن الاختلاف هو الأصل والمبتدى. ولو عدنا إلى الفكر الأسطوري والمأثور الديني لوجدنا أن الشبهة، بما هي تساؤل واعتراض ومخالفة، كانت محركاً للتاريخ البشري ومفتاحاً للتطور، كما تمثّل ذلك في اعتراض إبليس(3) على خالقه ومخالفته له بتحكيمه العقل وعصيانه الأمر؛ ولقد سرت تلك الشبهة إلى آدم وذريته من بعده وكانت سبباً لهبوطه إلى الأرض، فكانت إذن بدء العالم ومنطلق الاجتماع والعمران وبداية العقل. كذلك كانت البدايات عند معظم الأمم فإن مخالفة ديونيسوس(4)، سارق النار، لأبولون تمثّل «افتتاح التاريخ» ورمز التحول والتطور بالنسبة إلى البداية اليونانية. وهذا ما يُقال أيضاً بشأن البداية الاسلامية، فإن أول شبهة وقعت في الإسلام تمثّلت في تساؤل البعض «عما منعوا من الخوض فيه»(5) فاستكبروا على الأمر بقياس العقل. ثم كرّت الاعتراضات وانتشرت الشبهات واتسعت الاختلافات. وإذا كانت الاعتراضات مثل «البذور» والشبهات مثل «الزروع» بحسب تعابير الشهرستاني، فإن اعادة قراءة المأثور الديني تكشف لنا أن المعارضة متأصلة في بني الانسان وأن المخالفة مغروسة في كينونتهم. والسعي إلى كتابة المختلف تتطلب تحريره من قبضة المماثل، أي من معرفته وسلطانه في آن. إذ كل معرفة بالآخر تنتج ضرباً من السلطة عليه، أي تخضعه وتشيئه. وبمعنى أوضح إن كتابة المختلف تقتضي النظر إليه بوصفه أزمة الذات ومشكلة الهوية، ما دامت الهوية لا تدرك إلا بالتعارض مع الآخر، بل ما دامت الهوية هي ما يتعارض مع ذاته وينقسم على نفسه. هكذا فالآخر هو أزمتنا الذاتية، أي أزمة أن نكون مختلفين. ولا مجال لاستبعاده أو نفيه. والأحرى الانفتاح عليه والوقوف على حقيقته وتقبل صورته، أياً كانت اسماؤه وأوصافه، وسواء أكان غريباً أم مبتدعاً أم فاسقاً أم جاحداً ضالاً، وسواء كان امرأة أم طفلاً أم مجنوناً. فالبدعة والضلالة والشرك والفسق والجحود هي أزمة الايمان والتسنن والتقى والتوحيد، تماماً كما أن الجنون والطفولة والانوثة هي أزمة الرجال والعقلاء والراشدين وذوي السوية، وكما أن التوحش هو أزمة التمدن.

بعد هذه المقدمات النظرية التي أثرنا خلالها اشكالية الاختلاف وأشرنا إلى أصله

(3) راجع، الشهرستاني، **الملل والنحل**، الجزء الأول، تحقيق محمد سيد كيلاني، شركة مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، 1961، ص 16-17-18

(4) انظر جاك دريدا، المصدر السابق، ص 47.

(5) رجع الشهرستاني، المصدر السابق، ص 21

وجذره، فلننتقل إلى معالجة ما نحن بصدده ونعني به مشكلة الاختلاف في الاسلام. ولا ندعي أننا سنكتب في هذه الدراسة مقال الاختلاف الذي لم يكتب بعد، وإنما نحاول القاء الضوء على هذه المشكلة بالبحث عن اصل الاختلاف في الاجتماع الاسلامي وتحليل مفهومه في النص والخطاب وتبيان كيفية النظر إلى المختلف والتعامل معه على صعيد المؤسسة وفي الممارسة، فنبتدىء ببحث الخلاف في الخلافة والسياسة، ومن ثم نقوم بالفحص عن الاختلاف في مختلف فروع الثقافة الإسلامية من تفسير وفقه وكلام وفلسفة وتصوف، مختتمين ذلك بالتعرف إلى رؤية القرآن نفسه للاختلاف، على أن نخلص في الجزء الأخير من البحث إلى الحديث عن واقع الاختلاف الذي تشهده المجتمعات العربية الاسلامية اليوم وعن «حق الاختلاف»، فلعل الاعتراف بحق الآخر في أن يكون مختلفاً هو الطريق إلى الوحدة والائتلاف.

ثانياً: الاختلاف في الاسلام

1ـ الخلاف السياسي

لئن كانت مسألة الاختلاف إشكالية كل اجتماع، فإن هذه المسألة تعدّ من أبرز بل من أخطر المسائل التي واجهت وتواجه العقل العربي والاسلامي. ولو حاولنا الانطلاق من البداية الاسلامية، لا مما قبلها، بالرغم من أن هذه البداية لا تنفصل عن البداية العربية الجاهلية، وإن كانت تنقطع عنها شرعاً ومعتقداً، لوجدنا أن الخلاف هو خاصية الاجتماع العربي الاسلامي، إن لم نقل داؤه المزمن الذي لا يبرأ منه. فمنذ وفاة الرسول «ذرّ الخلاف قرنه»[6] بين اتباعه وصحابته، فدبّ النزاع ووقعت الفتن والحروب، وحدث الانشقاق الذي ما انفك العقل الاسلامي يستعيده ويُعيد انتاجه بصورة أو بأخرى. ولا شك أن أعظم خلاف وقع في أمة العرب ومن ثم في الملة الاسلامية هو الخلاف في الإمامة، أي في الخلافة، «إذ ما سُلّ سيف في الإسلام عل قاعدة دينية مثل ما سلّ على الإمامة في كل زمان»، كما لاحظ ذلك مؤلف «الملل والنحل»[7]. ولا عجب، فإن الخلافة تجمع بين الدين والسياسة وهما الأصلان اللذان ينبع منهما كل خلاف. وبالفعل، فإن الإمامة، بما هي خلافة النبوة، تشتمل على الوجهين

(6) من المفيد الاطلاع على كتاب. طه جابر فياض العلواني، أدب الاختلاف في الإسلام، رئاسة المحاكم الشرعية بدولة قطر 1405 هـ

(7) راجع الملل والنحل، المصدر السابق، ص 24

الديني والسياسي، وهما وجهان لا ينفصمان. ذلك أن السياسة لا تستمد مشروعيتها من ذاتها فقط، أي من محض القوة ونقاء العصبية. نعم إن السياسة ترتكز على العصبية وتتوسل القوة وتلجأ إلى الغلبة، ولكن ينبغي مع ذلك أن يكون لها مسوغها الشرعي، إن لم نقل مبررها العقلي. والمشروعية تُستمد من الشرع الديني. فلا القوة ولا العقل أيضاً كافيان بذاتهما لكي يمنحا السلطان شرعيته. إذ لا بد دوماً من الاحتكام إلى النص. وهذا ما يمنح المسألة السياسية في الاسلام خصوصيتها على نحو خاص، إذ كل خلاف سياسي له طابعه الديني والعقائدي. ولذا، كان الخلاف حول الامامة والرئاسة في الوقت نفسه، خلافاً شرعياً، أي خلافاً حول أصل من أصول الدين. ولذا، شكلت الأحزاب السياسية نواة المذاهب الفقهية والفرق الكلامية. هكذا، وقع الخلاف منذ البدء حول هويّة الخليفة، أي طُرح السؤال الرئيسي: من يقبض على الأمر ويضع الحدّ بعد وفاة الرسول؛ فاختلفت الآراء حول هذا الأصل. وكانت الخلافة مصدر الاختلاف وأصل الانشقاق. والحق أن بين الخلافة والاختلاف والخلاف آصرة لغوية. إذ تشتق هذه المفردات من الجذر نفسه. فالخليفة من «خَلَف». وخَلّفَ مرادف «اختلف»[8] إذ الُخَلَفُ «بديل». وكل بديل مختلف لا محالة. والاختلاف قد يفضي إلى الخلاف والنزاع. هكذا، كانت الخلافة منشأ الاختلاف وبداية المغايرة وأصل الخلاف. وإذا كانت مسألة النبوة قد حسمت وبُتَّ أمرها بعدما صدّق القوم بما أتى به الرسول فصدقت عندهم النبوءة وصحت الشريعة وثبتت المعجزة ولم يعد ثمة مجال للجدال في ذلك أو جحده وإنكاره، فإن مسألة الخلافة لم تكن قابلة للحسم ولا مجال للقول الفصل فيها. بل كانت على الدوام مثاراً للجدال والنزاع. ذلك أنه بعد وفاة المؤسِّس لا يمكن لأحد أن يحل محله، لأنه لا أحد يملك الخصوصية التي كان يملكها، فلا نبيّ بعده. ولا يمكن لأحد أن يدعي النبوة أو يوهم الناس بأنه ممن يُوحى إليه. وإذا لم يكن أحد من الناس يملك تلك الخصوصية التي هي النبوة، فالكل بعدها متساوون في الافتقار إليها، ولا يمكن لواحد من الناس أن يتماهى معها أياً كانت عناصر الاستمرار وصور التماثل ووجوه الشبه. إن الخلافة هي في جوهرها اختلاف عن النبوة أي تجسيد للمغايرة وتحقيق للاختلاف. من هنا فالتماهي معها هو تأول للنص والقيام مقامها محتاج إلى نظر بالعقل واستنباط بالفكر.

2 ـ اختلاف التفاسير والقراءات

ولعل ما أسهم في جعل الخلافة كذلك، أي جعلها مصدر الاختلاف والانشقاق،

---

(8) راجع مادة «حلف» في لسان العرب لابن منظور.

إنما هو سبب زائد يعود إلى طبيعة الكتاب وأصل يختص بالملة الاسلامية ذاتها. فإن كان الاختلاف يخترق جميع الأمم والملل المعروفة، فإن للاختلاف الذي وقع في الملة الاسلامية بنيته الأصلية المستمدة من خصوصية النص القرآني والحدث البياني؛ ونعني بالخصوصية هنا ما منح النص القرآني إعجازه وما امتاز به على سائر النصوص. فالخطاب القرآني كلام تتسع معانيه وتتعدد وجوه الدلالة فيه. إنه كلام لا يمكن استقصاء معانيه أو حصر دلالاته[9]. ولا يمكن لأحد أن يقبض عليه أو يفوز بحقيقته. من هنا تباين التفاسير والتأويلات واختلاف الطرق والمذاهب وتعدد الفرق والمقالات. لا مراء في أن الإسلام، بما هو معتقد وشرع، عامل جمع وتوحيد. إنه دين توحيد كما قدّم نفسه دائماً، وكما عقله أهله، وهو أمر ما فتىء علماء الملّة يؤكدون عليه منذ البداية حتى اليوم، أي منذ المتكلمين الأوائل حتى «رسالة التوحيد» لمحمد عبده، فالكل مجمعون على أن الإسلام يوحد ولا يفرق. وهو يوحد بين البشر جميعاً، إذ القرآن هو خطاب للإنسان في كل زمان ومكان.

ولكن، بالرغم من الدعوة إلى التوحيد، باسم الله الواحد الأحد، المفارق الغائب، فإن الحدث القرآني هو نص بامتياز. والنص ينطوي على التعدد. إنه تعددي من حيث التعريف[10]. وكونه تعددياً لا يعني فقط انطواءه على تعدد المعاني بقدر ما يعني أنه بنية أصلية للاختلاف، أي أنه ينتج الاختلاف والمغايرة بقدر ما ينتج التشابه والمماثلة. إنه نص مفتوح واحتمال لا يتوقف على التأويل[11]. ولذا، فكل واحد يستعيد النص بقراءته له،

---

(9) هذا ما يذهب إليه الزركشي وهو أحد علماء التفسير بل فلاسفته إذا جاز القول. راجع **البرهان في علوم القرآن**، الجزء الأول، دار المعرفة، بيروت، من دون تاريخ ص 5 و 9.

(10) هذا ما يذهب إليه رولان بارت في تعريفه بين الأثر والنص فهو يقول: «النص (هو) تعددي. لا يعني هذا فحسب أنه ينطوي على معانٍ عدة، وإنما أنه يحقق تعدد المعنى ذاته. إنه تعدد لا يؤول إلى أية وحدة»، راجع مقالته: «من الأثر الأدبي إلى النص»، ترجمة عبد السلام بنعبد العالي، **مجلة الفكر العربي المعاصر**، مركز الانماء القومي عدد 38، ص 114

(11) إننا نتفق في قراءتنا للنص مع منهجية محمد أركون في قراءته للنص القرآني، كما تتجلى على نحو واضح في آخر كتبه المنشورة في العربية، وأعني به كتابه **تاريخية الفكر العربي الاسلامي**. يرى أركون إلى النص بوصفه «حالة تأويلية»، لا يمكن لأي تفسير أو تأويل أن يغلقه أو يستنفده بشكل نهائي أو ارثوذكسي، راجع: محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الاسلامي، منشورات مركز =

إنما يكتب في الوقت نفسه احتلافه ويقول حقيقته ويفهم منه ما يجيزه عقله ويسمح به فهمه ويمليه ظرفه وشرطه . من هنا كانت العودة إليه، لدى الجدال في أي أمر من أمور الدين والدنيا، لاستنباط الدليل والعثور على الدلالة، لا تفضي دوماً إلى الاتفاق والائتلاف، إد بإمكان أي واحد أن يعتر فيه على دلالته وأن يبني أدلته لكي يدعم موقفه ويبرر مقالته.

هكذا كانت قراءة النص سبيلاً إلى الاحتلاف والتعدد. فاختلفت الآراء حوله وتفرقت الأهواء. والأحرى القول احتلفت الآراء لاحتلاف الأهواء أي لاختلاف القبائل والشعوب وتباين الأحزاب والفئات وتعدد اللغات والثقافات والأعراق

وقد آل الاختلاف إلى التباعد لأن الاحتلاف مدعاة إلى المجادلة والمارعة. والمنازعة تحمل على التعصب والتحزب، وتورث العداوة والبغضاء. وكان تعصب كل واحد لفرقته يزداد مع الأيام وكان تحزبه لرأيه ومذهبه يقوى بسبب النزاعات. فتفرقت الأهواء واستحكم العداء في النفوس وشبت الحروب بين الأحزاب ووقع الاقتتال البغيض في الأمة، ففنيت فرق وبقيت اخـرى وتعمق الشرح بين الفرق الباقية وظهر التمايز. وكان كل فريق يعمل جاهداً لدعم موقفه ونصرة رأيه حجاجاً وتنظيراً أو تقعيداً وتأصيلاً.

وما كان في البداية مسألة عملية أملاها الظرف أو قصية جزئية دار حولها جدال، استحـال قصية عامة أو أصلاً من أصول الدين أو مسألة نظرية. وبدلك اخدت تتمايز المذاهب وتتبلور النظريات وتنضح المقالات. وصار لكل فريق مذهبه المحصوص في الشرع ومقالته المميزة في العقائد، أي رؤيته الحاصة للأصول، بل الملاحظ أن كل فريق كان يسعى، بسبب من التنازع والصراع، على تأكيد هويته في مواجهة الفريق الآخر، وكان يجتهد في اصطناع الفروقات التي تميزه عن سواه، كالاختلاف في موعد الافطار أو في كيفية الوقوف في الصلاة أو كيفية الوضوء. وكان الاختلاف يتسع ويتعمق ليشمل معظم الشؤون الدينية الكبيرة منها والصغيرة وليطال مختلف جوانب الحياة، وعندئذ تكون لكل فريق هويته الجزئية التي يعرف بها. وصار له وعيه الخاص وذاكرته المميزة وإرثه الذاتي. وتجلّى الاختلاف في الشعارات والطقوس، وفي الأمكنة والرموز. وفي المراجع والأسماء وفي الأعلام والأشخاص. هكذا، استحال الاحتلاف السياسي اختلافاً عقائدياً وانتهى

= الانماء القومي، بيروت، 1984، ص 145-147. و كنا قد ذهبنا في ابحاثنا ومقالاتنا هدا المذهب راجع كتابنا، التأويل والحقيقة، دار التنوير، بيروت 1985، مقالة «المحار والحقيقة» وفي هذه المقالة يقف القارىء بشكل مفصل على وجهة نظرنا بهذا الخصوص

تمايزاً اجتماعياً وثقافياً. إد شكلت كل فرقة حماعة أو طائفة بكل ما للكلمة من معنى. وانغلق كل واحد على نفسه، بانغلاق المذاهب وحمود الفكر، فأخذ يكرر ذاته ويأتلف مع حاله حتى تباعدت الشقة بين القوم واستعدوا بعضهم بعضاً واتهموا بعضهم بعضاً.

ثم ان الاختلاف عن الغير كان في الوقت نفسه اختلافاً عن الأصل ومغايرةً له. وبقدر ما باعد التعصب والتحزب بين فرقة وأخرى، باعد ايضاً بين كل فريق وبين الأصل ذاته. ذلك أن الواحد كان لا يرى من النص إلا ما يريد أن يراه. فوسع البعض ما ضاق منه وضيّق البعض الآخر ما اتسع بالتأويل. فصار مجالاً لتعدد القراءات واختلاف التأويلات. وبُنيت على أساسه احكام متضاربة ونشأت عنه مذاهب متعارضة. واعتبر كل فريق أن طريقه اسلم ومذهبه أصح ونظرته أصدق، فماثل بين النص وبين فهمه له أي طابق بين ما فهمه واستنبطه من الأصل وبين الأصل ذاته فأحلّ بذلك خطابه محل الخطاب الإلهي. وبذا صار التاريخي بديلاً عن المتعالي وقام الفرع مقام الأصل وأصبحت القراءات أولى من الكتاب المقروء. وهذا ضرب من ضروب النسخ.

3 ـ الاختلاف في الفقه والكلام

هكذا ابتعد الكل عن الأصل. وصار مذهب كل واحد أي روايته وقياسه على الأصل هو المرجع والمقياس المعتمد في التصنيف والتقييم. فما اتفق معه قبل، وما خالف رُفض. من هنا لجأ كل فريق إلى استبعاد من خالفه بالرأي ورمْيِهِ في دائرة المغايرة. والمغايرة تتفاوت. فقد تكون كفراً وزندقة أو جحوداً وشركاً، أو بدعة وضلالة أو نفاقاً وفسقاً. نعم أقر الكل بضرب من الاختلاف في الاحكام والاجتهادات. فقالوا بأن «كل مجتهد مصيب في الحكم»[12]، بل قالوا بأن كل واحد مصيب في اجتهاده، وإن لم يكن مصيباً في حكمه، ذلك أنه إذا كان الحكم في كل حادثة لا بد أن يكون واحداً من حيث المبدأ، فإنه من المتعذّر تعيين المُصيب في الحكم لغلبة الظن في الاجتهاد. والاجتهاد مظنّة الخلاف هكذا، بالامكان تصويب كل مجتهد في حكمه؛ ولا تناقض في ذلك، إذ المراد به أن كل مجتهد يصيب حكم الله في حق نفسه ومقلديه، وحكم الله أن يتّبع «غالب ظنّه» في كل واقعة يحكم فيها كما قال الغزالي[13]. وعندما يقول المجتهد بأنه

---

(12) يقدم الشهرستاني عرضاً موجزاً ولكن وافياً لمسألة الاختلاف في الفروع والأصول راجع، الملل والنحل، الجزء الأول المصدر السابق، ص 201 وما يليها

(13) للاطلاع على آراء أبي حامد الغزالي في مسألة الاختلاف والتي نستشهد بها ههنا راجع كتابه· فضائح=

مصيب وبأن خصمه مخطىء فهو صادق إن كان يظن صدقه ولا يقطع بخطأ غيره. كذلك خصمه. فالاختلاف هنا هو إذن مقبول ومُقَرٌّ به، بوصفه اختلافاً في الاجتهادات الفقهية والأحكام الشرعية، أي في الفروع، وهي أمور «وضعية اصطلاحية» تختلف باختلاف الأنبياء والعصور والأمم، كما يُقرّ بذلك الغزالي

ولنقل على نحو آخر، إن الفقهيات هي أمور مصلحية عملية، ولـذا فهي ترتبط بالظروف والشروط، وتتعلق بالارادة والرغبة، أي بالقوة والهوى؛ من هنا فهي تقبـل الاختلاف والتغير. فلا ضير إذاً إذا اختلف فيها. وهذا ما يتقرر أصلاً في علم الأصول والعقائديات أي في علم الكلام، وهو الذي تبنى عليه الفروع أي الفقهيات والشرعيات. ففي علم الأصول، يقطع بـ «بطلان قول من يقطع بالخطأ في المجتهدات» أي في الفروع كما قرّر ذلك أبو حامد.

وأما الأصول ذاتها، وهي جملة المسائل المتعلقة بمبادىء الديانة وقواعد العقائد كالله وصفاته وافعاله، والامامة والعصمة، فهي أمور لا مجال للخلاف فيها؛ إن الخلاف ههنا غير مقبول ولا جائز، بل هو غير معقول. ذلك إنه إذا كانت الشرعيات هي أمور وضعية مصلحية عملية، فالعقائديات هي أمور نظرية محضة تثبت بالدليل العقلي القاطع، ولا مجال إذن لاختلاف الآراء فيها، بل المصيب ههنا واحد بعينه. ومن الطبيعي أن تعتبر كل فرقة أن رأيها هو المصيب فتقطع بصدقها وبكذب خصومها ومن ثمّ تعمد إلى تخطئتهم وتأثيمهم، أو إلى تبديعهم وتكفيرهم.

في الواقع إن بعض علماء الكلام قد خالفوا هذا الرأي فأقروا باختلاف الأحكام وقالوا بأن «كل مجتهد ناظر في الأصول مصيب» (الشهرستاني) إذ للمسائل وجوه مختلفة. ولا بد للناظر فيها أن يصيب في وجه من الوجوه. فتعدد الوجوه يفسح في المجال إذن لاختلاف الآراء. ولكن اكثر علماء الكلام لم يعتدّوا بهذا الرأي ورفضوا المخالفة في المسائل الاعتقادية ولم يجيزوا الحكم بالاثبات والنفي في المسألة الواحدة وعلى وجه بعينه وبالمعنى نفسه. فالمصيب عندهم واحد لأن الحق في كل وجه من الوجوه واحد أيضاً. وإذا كانت الفروع هي أمور مظنونة ولا يمكن القطع فيها كما تقرر في الأصول، فإن الأصول، وهي التي يتم القطع بواسطتها في ظنيّة الفروع، لا يمكن أن تكون إلا

= الباطنية، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة 1964 ، ص 96-98 وأيضاً كتابه: القسطاس المستقيم ، المطبعة الكاثوليكية، بيروت 1959، الباب التاسع.

قطعية، إذ ما يقطع به لا يمكن أن يكون مظنوناً، فلا يجوز إذن أن يُختلف في الأصول بل ينبغي أن تتطابق الآراء فيها وتأتلف التصورات. والحقيقة أن العقل الكلامي بما هو عقل توحيدي دفاعي لا يمكن إلا أن يكون قطعياً. ولذا فهو يميل دوماً إلى المطابقة سعياً وراء توحيد الكلمة وحرصاً على وحدة الأمة أو الجماعة أو الفرقة والمذهب. وهذه سمة كل عقل عقائدي وكل عقل ايديولوجي بصورة عامة.

ولكن المماهاة التامة هي الوجه الآخر للاختلاف الكلي. فمن يتماهى مع ذاته تماهياً تاماً يختلف عن غيره اختلافاً كلياً. وإن علماء الكلام بسعيهم إلى التوحيد على مستوى الديانة والملة لم ينتجوا سوى الاختلاف والفرق. فإنه إن كان الأصل هو عدم الاختلاف في تصور الأصول، فلا مجال عند حصول التباين، والتباين حاصل لا محالة على الأقل، بسبب اختلاف المناهج والاستراتيجيات الفكرية، إلا أن يقطع كل واحد بصحة مقالته وبفساد مقالة خصمه، أي بالتوكيد على هويته ونفي غيره. نعم إن الغزالي يقبل حقيقة الاختلاف[14] ويعتبره بمثابة «حكم ضروري» قضى به الله منذ الأزل[15]. ولم يستطع رفعه حتى الأنبياء أنفسهم. وهو ينكر على الباطنية في مستهل رده عليهم انكارهم الاختلاف بين أهل الحق معتبراً بالمقابل أن الاختلاف بين الأمة «رحمة». ولكن أبا حامد يؤكد على الاختلاف ثم ينفيه في الوقت نفسه. فهو إذ يحتج على التعليمية لانكارهم حقيقة الاختلاف، ينكر عليهم اختلافهم في تصورهم للأمور الاعتقادية، كما أنكر على الفلاسفة مخالفتهم في تأويلهم بعض المسائل مثل قدم العالم مكفراً بذلك الفريقين إذ المسائل الأصولية هي عنده أمور قطعية لا مجال للاختلاف فيها كما يقرر في «فضائح الباطنية». ومجمل القول إن العقل الكلامي إذ كان يطلب المماهاة أنتج، بفعل صراع المذاهب وإرادة التمايز، هويات جزئية داخل الهوية الكبرى التي هي الاسلام، ولكنها هويات صافية لا مجال فيها لقبول الآخر على الصعيد الكلامي العقائدي. من هنا بدَّع أهل الفرق بعضهم بعضاً وحاربوا بعضهم بعضاً ومزقوا الشريعة شرّ ممزق كما لاحظ ذلك ابن رشد. فالهوية الصافية هي «هوية عمياء». والهوية العمياء هي الوجه الآخر «للاختلاف الوحشي» بحسب مصطلحات عبد الكبير الخطيبي[16]. فمن يتمسك بهوية صافية نقيّة

(14) **فضائح الباطنية**، المصدر السابق، ص 2.

(15) **القسطاس المستقيم**، ص 83.

(16) راجع بشأن هذه المصطلحات عبد الكبير الخطيبي، **النقد المزدوج**، دار العودة، بيروت، ص 14-21

يقذف بالآخر إلى دائرة المغايرة المطلقة ويؤكد بالتالي على احتلافه الوحشي عنه، والاختلاف الوحشي تنافر وتنابذ، وتنازع وتقاتل. وهذا ما يفسر الانشقاق الذي شهدته كل المشاريع التوحيدية على السواء، أي يفسر انشقاق الملل والديانات إلى فرق متقابلة وشيع مختلفة، وتذرّر كل فرقة أو شيعة إلى جماعات كثيرة متمايزة متنابذة، كما يتجلى ذلك بشكل خاصة في تاريخ العقائد الاسلامية، إذ كان الافتراق لا الاجتماع هو القاعدة «والمعنى» كما لاحظ دلك على نحو ثاقب النوبختي[17]. هذه هي اشكالية العقل الكلامي. إنه يطلب التوحيد، ولكنه لا ينتج إلا الفرقة.

4ـ الاختلاف في الفلسفة والتصوف

وهكذا، إذا أردنا التفتيش عن المختلف فلن نجده في المذاهب الفقهية ولا في المدارس الكلامية. فالآخر مرفوض ههنا منفي من دائرة الايمان والحقيقة. ولعلنا نعثر على المختلف في الخطاب الفلسفي وفي الرؤية الصوفية على وجه الخصوص.

ولا مراء في أن المقال الفلسفي يتمتع برحابة وانفتاح لا نعهدهما في الخطاب الكلامي والفقهي وإنْ كانت الفلسفة لا تخلو بدورها من تحزّب. ويتجلى الانفتاح في موقف الفلاسفة من المختلف في الداخل وفي الخارج. وهذا يتضح لنا في موقف ابن رشد والفارابي. فقد جوّز ابن رشد مخالفة الاجماع في «النظريات»، وإن لم يجوّزه في العمليات. ذلك أنه رأى أن الطريق في الشرع ليس واحداً بل كثير[18]. وكل واحد من الناس يطلب الحق بالطريق الذي يلائمه ويليق به. وأما ما ينشأ من خلاف بين النظر العقلي وظاهر النص فيمكن رفعه بتأول النص أي بجلاء معناه الباطن والوقوف على دلالته الحقيقية. وهذا يعني أولاً فتح المجال امام تعدد الآراء واحتلاف التأويلات في الأصول، ما دامت الطرق مختلفة والأبواب متعددة. ويعني من جهة ثانية أن الحق قد يوجد عند الغير وإن كان غير مسلم. وبذلك انفتح ابن رشد على المغايرة التامة خارج الملة والأمة. بل ذهب فعلياً إلى أقصى ما يحتمله مثل هذا الموقف فاعتقد بأن الحق «كَمُلَ» مع الفيلسوف اليوناني أرسطو.

(17) راجع قراءة وضاح شرارة لمؤلف النوبختي «فرق الشيعة»، في كتابه **تشريق وتغريب**، دار التنوير، بيروت 1987، ص 135.

(18) راجع ابن رشد، **فصل المقال**، تحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1981، ص 35 و 64

وإذا كان صاحب «فصل المقال» قد قَبِل المغايرة بقوله بتعدد «الطرق» الموصلة إلى معرفة الحق، فإن الفارابي[19] كان قد سبق اس رشد إلى مثل هذا الموقف. ولكنه نفذ إلى المغايرة من خلال اختلاف «المثالات». فلقد اعتبر أبو نصر ان الحقيقة واحدة ولكن مثالاتها مختلفة ورموزها متباينة بين جماعة وأحرى، ذلك أن كل أمة أو ملة أو طائفة تُمثّل على الأشياء وتتخيل الحقائق بما يحاكي ظروفها وشروطها وبما يناسب لغتها وأعرافها وبكلام آخر ما يعقل ويتصور لا اختلاف فيه ولكن ما يتخيل يختلف ويتعدد باختلاف الثقافات واللغات والأقوام. العقل واحد، والمخيال مختلف. من هنا اعتقد الفارابي بوجود أمم وملل فاضلة كثيرة. فالحق لا يقتصر إذن على أمة واحدة أو ملة بعينها ما دامت كل جماعة لا تدرك الحق متصوراً بل متخيلاً. هكذا، فإن «الوحدة» بالمفهوم الفلسفي تستوعب الاختلاف، اختلاف الآراء والاعتقادات والثقافات. والعقل الفلسفي، وإن لم يكن يتماهى مع المختلف فإنه ينفتح عليه ويحاول عقله. لا شك أن الفكر الفلسفي يصنّف ويقوم ويستبعد. فهو لا يعمل من دون معيار للعلم أو ضابط للسلوك، إذ لا علم بلا معيار ولا عمل بلا ناظم.

والمعيار أداة تصنيف واستبعاد. والمعيار الفلسفي ذو طابع علمي بل خلقي في الاجمال. فهو يصنّف الأفراد والجماعات إلى فاضل وغير فاضل، كما هو واضح في «آراء أهل المدينة الفاضلة»، وذلك، حيث تصف المدن والأمم والملل بين فاضلة ومضادة لها، أي بين فاضلة من جهة وجاهلة أو فاسقة أو ضالة من جهة أخرى. وعلى هذا النحو ينقسم البشر قسمين كبيرين، إمّا فضلاء سعداء وإما أهل جهالة أو فسق أو ضلالة وهم الأشقياء. هكذا تمثل المدن المضادة المغايرة التامة التي لا مجال لقبولها أو الاعتراف بها، إذ لا مجال للاعتراف بما هو مغاير كلياً. ثمة معيار ههنا لا ينبغي مخالفته أو مصادته، وإلا عدّ ذلك خروجاً من دائرة الفضيلة وتالياً الانسانية. إذ بالفضائل يصير الانسان إنساناً كما قال ابن رشد. ولذلك إن للانفتاح على الغير حدوده في المقال الفلسفي. وأما الانفتاح الكلي فلا نجده إلا في المقال الصوفي، وذلك حيث تتوحد الأشياء وتتمرأى الذوات وتنفتح العوالم بعضها على بعض، وحيث تخترق الغيرية الهوية وتتقوم الذاتية بالاختلاف.

والحق فإن النظرة الصوفية إلى المختلف هي أكثر رحابة وأصالة. فنحن ننتقل معها

(19) الفارابي، المدينة الفاضلة، المكتبة الشرقية، بيروت، 1980 الفصل الثالث والثلاثون وأيضاً الفارابي، السياسة المدنية، المطبعة الكاثوليكية، بيروت 1964 ص 86.

بالمغايرة من المستوى المعرفي إلى المستوى الوجودي، ويرتقي بها إلى طور تمحّي فيه عموماً كل التصيفات المألوفة للبشر أفراداً وجماعات. وبالفعل، يمثّل الاحتلاف في العقل الصوفي نسيج الوحود ذاته. لأنه لا يقتصر ههنا على الطرق أو الأبواب أو الوسائل المؤدية إلى الحقيقة أو المعبّرة عنها، كما هو الحال عند الفلاسفة النطريين فالحق أي الوجود بذاته، ليس واحداً عند أرباب الطريقة وبخاصة عند ابن عـربي. بل كثيـر ومتعدد. أي له نسب كثيرة ووجوه مختلفة. وهو يقبل بذاته التعارض والاحتلاف «ويجمع بين الأضداد». وهو «محدود بكل حد» إنه الأحد والكل، والواحد والكثير، والأول والآخر، والباطن والظاهر، والغائب والشاهد؛ وبكلام آخر هو المماثل والمختلف، وهو عين ذاته وعين عيره. ويقوم بذاته وبغيره. وعليه فما «هو هو» هو في الوقت نفسه ما ليس هو. وكل تعين لا تعين، وكل حضور غيب، وكل وجود فقد، وكل بقاء فناء هكذا، لا شيء يتعيّن بذاته وفقاً للنظرة الصوفية[20]. ثمة تعارض وتضاد. وثمة حيرة وتردد، وثمة جمع وفرق. ومن هنا انفتاح الصوفي على جميع الحقائق أولاً. ومن هنا سر مأساته ومواجيده ثانياً. فإن الصوفي، إذ ينظر إلى الحق (الله) بوصفه عين داته وعين الأشياء، يرى إليه من خلال كل تعيّاته ونِسَبِهِ وإضافاته، وإذ يتعرف عليه من خلال تجلياته الكثيرة وصفاته المحتلفة وأسمائه المتعددة، يرى إليه في كل شيء ويتعرف عليه في كل معنى. فينفتح بذلك على حميع الآراء والاعتقادات، ويتمرأى في كل الصفات والأسماء، ويتوحّد بكل الكائنات والذوات[21]. فهو يتوحد مع كل الأديان ويتعرف إلى الله في كل معتقد. إذ

---

(20) يرى ابن عربي أن الهوية عماء من دون الأشياء وأن الحق لا يعرف من دون الخلق؛ راجع ابن عربي **فصوص الحكم**، تحقيق أبو العلاء العميفي، دار الكتـاب العربـي، بيروت، 1980، ص 77 و 109 و 111 و 226 وانظر أيضاً، رسائل ابن العربي، المصدر السابق، كتاب الباء، ص 2 و 3

(21) أكثر ما يتجلى هدا الانفتاح وهدا التعارض لدى الصوفية، وفي كثير من النتاحات الشعرية. يقول حلال الدين الرومي. « . ما التدبير وأنا نفسي لا أعرف نفسي. !! فلا أنا مسيحي، ولا أنا يهودي، ولا أنا محوسي، ولا أنا مسلم .!! ولا أنا شرقي ولا أنا غربي، ولا أنا بري، ولا أنا بحري، ولا أنا من عناصر الأرض والطبيعة، ولا أنا من الأفلاك والسماوات! ولا أنا من التراب ولا أنا من الماء، ولا أنا من الهواء ولا أنا من النار .. ولا أنا من الكون ولا أنا من أهل الحنة ولا أنا من أهل النار. وإنما مكاني حيث لا مكان وبرهاني حيث لا برهان، فلا هو الحسد ولا هو الروح، لأنني أنا في الحقيقة من روح الروح!!» ذكره د مصطفى غالب في كتابه عن حلال الدين الرومي وذلك نقلاً عن تاريخ الأدب في إيران لبراون ص 654 انظر مصطفى غالب، **جلال الدين الرومي** مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، 1982. ويقول أدونيس في قصيدة «الوقت»، . «لا أعرف =

الاعتقادات دلالات مختلفة على حقيقة واحدة. وهو يتماهى مع الجمادات والنباتات والحيوانات كما يتماهى مع الإنسان إذ عالم الطبيعة «صورة واحدة في مرايا مختلفة». ويتماهى أيضاً مع كل الصفات، الحسن منها والقبيح والمحمود والمذموم، إذ الصفات المختلفة والمتعارضة هي تجليات لموجود بعينه. إنه يتماهى مع المسيحي واليهودي والمانوي والبوذي كما يتماهى مع المسلم. ويتماهى مع الشرقي كما يتماهى مع الغربي. ويتماهى مع الجاحد والفاسق كما يتوحد مع المؤمن والشاكر، ويتمرأى مع الخبيث والفاسد كما يتمرأى مع الطيب والصالح. . فلا مجال هنا لاستبعاد أي رأي أو معتقد أو هيئة طبيعية أو سلوك، إذ الصفات كلها بالنسبة إلى الصوفي هيئاته الباطنة ووجوهه الخفية[22]. هي ما كان عليه أو ما قد يكونه. إنها احتمال قائم لا يفارقه. من هنا الحيرة والغربة والقلق.

هذا هو شأن العقل الصوفي: انفتاح أقصى على الوجود وقبول لكل مغايرة[23]. بيد أن الغلبة في الاسلام لم تكتب للمقال الصوفي ولا للمقال الفلسفي. وإنما كتبت للمقال الكلامي وللمقال الفقهي. والعقل في الفقه وبخاصة في الكلام هو عقل قطعي وحيد الجانب يميل دوماً إلى الانغلاق وينحو إلى التحزب. فيقدّم نفسه كنسق مُقفل من الأجوبة الجاهزة أو كنظام صارم[24] من اليقينيات واللايقينيات. ولذا، لا يتسع المجال فيه للمخالفة أو الرفض. في هذا العقل كل فرقة تكتب الآخر بلغتها هي، فتحكم عليه من

= من كنت ولا من سأكون!؟» «أنا أكثر من شخص؟» «أأنا مفترق»؟ راجع مجلة مواقف، العدد 45، شتاء 1983، ص 26. ويقول الشاعر المكسيكي اوكتافيوباث «ولكي أكون ينبغي أن أكون آخر». «وجهي الحقيقي وجه الآخر» و «ووجهي الذي هو وجهنا وجه واحد للجميع»، انظر مجلة الكرمل: العدد 5، ص 194 و 195.

(22) راجع مقالنا: هويته واختلافه، نشر في جريدة «النهار» البيروتية، على حلقتين. 1985/8/13 و 1985/8/16. وهو فصل من كتاب لنا يصدر بعد عنوانه. **خطاب الهوية**. راجع أيضاً كتابنا: **التأويل والحقيقة**، المصدر السابق، مقال الهوية والغيرية.

(23) لذلك لا ينتسب المتصوفة والفلاسفة في الاسلام إلى المذاهب والفرق كما هو الحال بالنسبة إلى الفقهاء والمتكلمين. إذ يقال فقه سني وفقه شيعي ويقال كلام معتزلي أو كلام شيعي أو كلام سني ولا يقال تصوف شيعي أو سني

(24) وهو التعريف الذي ينقله محمد أركون عن ملتون روكيش للعقل الدوغمائي، ونحن نفضل استخدام كلمة تحزب مقابل (dogmatisme) وتعصب مقابل (fanatisme) راجع، **تاريخية الفكر العربي والاسلامي**، المصدر السابق، ص 150.

خلال ما تراه وما تعتقده أي من خلال ما تتأوله وتفهمه. وكل فرقة تعتقد بأن ما عقلته من الوحي هو الأصل ذاته والوضع عينه، مستندة بذلك إلى النص. فمن الطبيعي أن تلجأ إلى رفض المخالف[25]، فتنفيه وتستبعده، تتهمه وتلعنه، تنازعه وتحاربه.

5 ـ الاختلاف من منظور قرآني

لا شك أن النص القرآني، بما هو شرع ومعتقد، وبما هو دعوة إلى الهداية والرشاد، ينطوي على أحكام وقواعد، أي يتضمن معايير للتقويم والتصنيف. فهو يصنف الأشياء والأفعال بين حلال وحرام، وحسن وسيىء، وطيب وخبيث، كما يصنف الناس بين مسلم وغير مسلم، ومؤمن وكافر، وبرّ وفاجر، وصالح وفاسد. وهو يجادل المعارضين ويحتج على المخالفين، ويميز الصدق من الكذب ويفرق بين الحق والباطل، ويبيّن ما يجب فعله وما ينبغي تركه، فيأمر وينهي، ويحلل ويحرم، ويحسّن ويقبّح، ويمدح ويذم، ويعد ويتوعد. فلا مناص إذن من التصنيف ما دام ثمة أحكام ومعايير.

ولكن نص الوحي، وإن كان كذلك، لا تستغرقه التكاليف والأحكام ولا تستنفده الأقاويل والاعتقادات. فلا يمكن قولبته في نسق جامد أو مذهب صارم ولا يمكن النظر إليه نظرة وحيدة الجانب. فهو وإن كان قطعياً فاصلاً في مواضيع وفي أمور، إلا أنه يمكن قراءته قراءة «إشكالية»، لأنه يقدّم من الحلول والأجوبة بقدر ما يثير من التساؤلات والاشكالات. والحق أن النص هو أصل ثقافي شامل ينطوي على رؤية جذرية للعالم. وهذه الرؤية تتسع باتساع لغته[26]، وهي لغة ميزتها الاتساع، مما جعله منبعاً للدلالة لا ينضب. وبسبب من هذه الخصائص كان النص مصدر الاختلاف وأصل التفاوت. ولعل

---

(25) تستند الفرق في تخطئة مخالفيها إلى الحديث النبوي القائل: «ستفترق أمتي ثلاثاً وسبعين فرقة، الناجية منها واحدة». ولكن، لما كان بإمكان كل فريق أن يحتج بأنه المقصود بالحديث، لأنه لا مجال لحسم الخلاف في الأحكام وللقول الفصل في المسائل، ولما كان الحديث لا يشهد بذاته لأحد ضد أحد، فلا يمكن إذن الاحتجاج به. وإذا كان ثمة فرقة ناجية بحسب منطوق الحديث، فإنه لا يمكن لأحد تعيينها، بل الله يحكم في الأمر بحسب منطوق الآيات: ﴿ثم إليّ مرجعكم فأحكم بينكم فيما كنتم فيه تختلفون﴾ 55/آل عمران.

(26) هذا ما أكد عليه الشافعي في أكثر من موضع من الرسالة، فهو يقول «فإنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها. وكان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها» وأيضاً «لأنه لا يعلم إيضاح جمل علم الكتاب أحد يجهل سعة لسان العرب وكثرة وجوهه وجماع معانيه وتفرقها»، انظر «الرسالة»، تحقيق احمد محمود شاكر، المكتبة العلمية، بيروت ص 52/50/42

هذا مكمن سره وإعجازه. وبالفعل فللنص وجوهه المختلفة ومستوياته المتفاوتة ومجالاته المتعددة: أولاً تتفاوت طرق الأدلة ومستويات الفهم إذ فيه الظاهر والباطن، والحقيقي والمجازي، والمحكم والمتشابه. ثانيـاً، يتعدد المعنى لاتساع الكلام واختلاف مذاهبه. ومن هنا احتلاف المقالات وتعدد المذاهب والفرق. أخيـراً تتعدد في النص القرآني ميادين النظر ومجالات البحث. ومن هنا نشأت حوله علوم كثيرة هي اللغة والبيان، والحديث والتفسير، والفقه والكلام، والتصوف والأخلاق، والفلسفة والالهيات. وكل علم يدرك جانباً من جوانب الوحي ويستكشف بعداً من أبعاده ويرتاد افقاً من آفاقه. فلا يمكن بذلك اختزاله إلى فقه وكلام. بل الكلام مستوى من مستويات الحقيقة، والفقه مظهر من مظاهره. فالعقيدة هي اللفظ والحقيقة هي المعنى. والشريعة هي المظهر والحقيقة هي الجوهر. والحقيقة تقف دوماً وراء الشريعة وتكمن خلفها. فوراء الأحكام تنهض مكارم الأخلاق، ووراء الرسوم تقوم مجاهدة النفس، ووراء الأقاويل والقضايا يختبىء المعنى. ولا يعني ذلك الفصل بين المبنى والمعنى، أو بين المطهر والحوهر، فالمظهر ينبىء عن الحوهر والمنى حزء من المعنى والقول انناء للفكر. وإنما المقصود أن الوحي يصعب تحديده وتجسيده، بحيث لا يمكن للشريعة أن تكون تجلياً تاماً له أيّـاً كان النـظر والاجتهاد، ولا يمكن للعقيدة أن تكون تعبيراً كاملاً عنه أياً كان القول والتأول. فالحقيقة القرآنية تفلت باستمرار. لأن النص أغنى ولأن المجال أكثر اتساعاً والمستوى أبعد غوراً والمعنى أكثر تعدداً. وهي تفلت أيضاً وخاصة لأن الانساني ينطوي دوماً على «شرك»[27]. بمعنى أنه لا ينفك عن شرطه ولا ينسلخ عن انسانيته. فهو إذ يستعيد النص يستعيد اهواءه بمعنى ما ويتأول وجوده. إنه لا ينفك يشرك بالحق أهواءه. ولذا، تعددت القراءات ولم يكن لأحد أن يقول فيه قولاً نهائياً أو قاطعاً. فلا مجال للقول الفصل، بل كل قول يغلب فيه الظن على اليقين. وكل اجتهاد حدس وتحمين. وبسبب من ذلك بالذات، أي بسبب اتساع النص من جهة ولكون الانسان لا ينفك عن شرك من جهة ثانية يصبح من الصعب الوصول إلى تقويم حقيقي أو إلى تصنيف صارم. وعندئذ لا يعود بمستطاع أحد أن يزعم

(27) لذلك قال بعض المحدّثين. «لا يحتمع فهم القرآن والاشتغال بالحطام في قلب مؤمن أبداً». انظر الرركشي، المصدر السابق، ص 6 والنظر إلى النص من هذه الراوية يحعل من الصعب على أي واحد أن يعمد إلى اتهام الآخر وتصبيه فيما يتعلق بمسألة الايمان والجحود. بل يكون من الأولى على أحدنا أن يتهم نفسه فيعمل على محاهدتها ومعالحتها وإدا كان الكفر حالة قصوى فالايمان هو أيضاً حالة قصوى لا تتحقق إلا بانسلاخ الانسان عن بشريته.

امتلاك الحقيقة أو القبض عليها، وبالتالي لا يعود بمقدوره احتكار الشرعية والتمثيل اللهم إلا بالقوة والسيف وطغيان العصبية وسيادة الكثرة. لذا، فالأحرى القول أن كل واحد يقف على وجه من وجوه الحقيقة القرآنية أو يستكشف بعداً من أبعاد النص أو يلتقط دلالة من دلالاته. فالنص يتسع للكل: لكل الأوجه والمستويات والمجالات. وبإمكان كل من يستنطقه أن يقرأ ذاته فيه، وإذن بإمكانه أن يكتشف غيره أيضاً إذا ما باشر قراءة النص بعقل مفتوح وقلب مفتوح. فلا مجال إذن لأن يخطِّىء الواحد الآخر، ما دام كلام الله يتسع للمثل والمختلف، وللموافق والمعارض في آن ففيه الأمر والعقل، والالهام والدليل، والخبر والنظر، والاجماع والرأي، والنص والعَقْد، والجبر والتفويض، والقدم والحدوث، والسياسة والزهد، والسلطة والرحمة، والالهي والانساني، والملك والملكوت، إذن فيه الدين والدنيا[28]. هكذا يتسع لكل المقالات، ويحتوي كل اختلاف، ولا مجال إذن لتضييق ما اتسع. وهو لا يتسع للمختلفين في الداخل وحسب بل إنه ينفتح أيضاً على المغايرة في الخارج أي ينفتح على غير المسلمين، من أهل الديانات التوحيدية. صحيح أنه يتمايز عما سبقه بأحكامه وعقائده، ولكنه يحتويه ويستكمله. فهو ختم والاختتام محصلة لافتتاح وصيرورة لتأسيس ومنتهى لمبتدى.

من هنا يتماهى الوحي مع كل الرسل والأنبياء والصالحين، ويتحدث باسمهم ويروي أخبارهم ويعرض مقالاتهم. ويصفهم بأحسن ما يكون الوصف ويخلع عليهم أفضل الشمائل[29]. إنه مقال المسلم، ولكنه في وجه من وجوهه وبعد من أبعاده مقال للمسيحي واليهودي والبوذي فكل من آمن بأن الحق يظهر في الخلق وبأن الروح يحل في الجسد مسيحي. وكل من اعتقد بالاصطفاء يهودي. وكل من آمن بأن لا وجود لسوى الحق

---

(28) وهذا ما يفسر كيف أن الفرق الاسلامية المتعارضة تتردد هي نفسها بين طرفي التعارض، أي بين العقل والنقل، أو بين الاجماع والاجتهاد، أو بين النص والاختيار وإنه لمن الملاحظ أن من يستخدم العقل في مجال يعتمد النص في مجال آخر، ومن كان يقول بالرأي والقياس في المبتدى، صار يأخذ بالاجماع في المنتهى والعكس صحيح وهكذا يتردد كل فريق بين هويته واختلافه وينقسم على نفسه، إذ الهوية اختلاف كما تقدم بيانه.

(29) نكتفي فقط بالاشارة إلى الآيات التي تتحدث عن فضائل موسى وعيسى ومريم: ﴿قال يا موسى إني اصطفيتك على الناس برسالتي وبكلامي فخذ ما آتيتك وكن من الشاكرين﴾ الأعراف/144. وعيسى هو «كلمة» الله و«روح منه» النساء/171. وجاء أيضاً. ﴿وإذ قالت الملائكة يا مريم إن الله اصطفاك وطهرك واصطفاك على نساء العالمين﴾ آل عمران/42. راجع بشأن الأنبياء، ابن كثير، قصص الأنبياء، دار القلم، بيروت.

بوذي بل يمكن الذهاب إلى أبعد من ذلك، إلى قراءة للنص اكثر انفتاحاً، إذ هو يتسع كذلك لمن ليسوا على دين التوحيد، ذلك أن النص يروي تاريخ الانسان ويشير إلى افتتاح التاريخ. وبمعنى أدق فالنص يتحدث عن النشأة بوصفها إشكالية كما يتجلى ذلك في موقف إبليس المستكبر المعارض، على ما اتضح ذلك من قبل. وكل انسان يكرر في النهاية شبهة اللعين الأول[30]، أي يحمل في باطنه بذور المعصية وينطوي بذاته على إمكان الجحود. لكل واحد شيطانه[31] ، والأحرى القول كل واحد يتـردد بين إلهه وشيطانه. هكذا بُنيتْ سوية الانسان على المعارضة، فجُبل من الكفر والايمان، ومن الفجور والتقوى كما أشارت إلى ذلك الآية: **﴿ونفسٍ وما سوّاها فألهمها فجورها وتقواها﴾**[32]. وليس لأحد أن يؤمن أو لا يؤمن إلا إذا استوى الدليل في النفس. ولن يستوي الدليل إلا إذا ايقن المرء بحقيقة أولى واهتدى إلى معنى كاشف. ولا يقين ما لم يشرق النور وتحل النعمة ويحصل الالهام، **﴿فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام﴾**[33].

(30) وهو لقب ابليس كما هو معروف، راجع الملل والنحل، ص 19

(31) قال النبي لاثنين من صحابته: «إن الشيطان يجري في أحدكما مجرى لحمه ودمه» انظر الحديث عند الماوردي، أدب الدين والدنيا، تحقيق مصطفى السقا، دار الكتب العلمية، بيروت، ص 315

(32) الشمس/7 و 8 مما لا جدال فيه أن الاسلام طرح نفسه كعقيدة توحيدية وبهذا فهو يختلف عن المذاهب الثنوية كما لاحظ ذلك عبد الكبير الخطيبي في قراءته لقصة إبليس فالله هو واحد أحد صمد، لا شريك له ولا ندّ ولا ضدّ وهو الملك المهيمن القابض، الخالق البارىء، الجبار القهار. لذا فإن التعارض الذي مثله ابليس يقتصر برأي الخطيبي على المستوى الخلقي والانساني ولا يشمل الطبيعة والكون ولكن ما دلالة تأسيس التوحيد على التعارض بين الله والخلق، والروح والمادة، والنفس والجسد، والرجل والمرأة، وأخيراً بين الإلهي والشيطاني وبمعنى آخر ما معنى أن يقوم واحد من بين الخلائق فيُعْطَى وحده من دون غيره إمكانية معارضة الله بارىء الخلائق وموجدها؟ ألا يُدْخل ذلك عنصر التضاد إلى الوجود الحق؟ ثم هل يمكن الفصل بين مستويات الوجود وآفاقه ومراتبه؟ فإذا كانت المعارضة تطال موحد الخلائق وتبدو عصياناً للأمر الإلهي فلا معنى لهذا سوى أن الثنائية تتسلل إلى الكون وأن الاختلاف يحرك التاريخ نعم ثمة وحدة، ولكنها وحدة وجود؛ أي وحدة لا تعقل من دون اختلاف أو تعارض. فالوحدة بهذا المعنى وعلى هذا المستوى هي وحدة أضداد، ودليله أن الله (أي الحق) لا يعقل من دون الخلق وأن التاريخ لم يفتتح إلا بالمعارضة، راجع بصدد رأي الخطيبي مقالته: الجنس في الإسلام، مجلة مواقف، العدد 49

(33) الأنعام/125 في الحقيقة أن العقل برهان لا يقطع في مجال الغيب إن نفياً أو إثباتاً. ولذلك ليس ثمة مؤمن مطلقاً أو كافر مطلقاً فالانسان يتردد بين الشك واليقين، والكفر والجحود، يقول السيد محمد حسين فضل الله في مقابلة أجريت معه: «ليس هناك في العالم حالة كفر ينطلق من دليل الكفر بل =

فالنص يتسع إذن للجميع. ويكتب كل المقالات ويندر أن لا يجد إنسان في النص مقالته أياً كان مذهبه ومشربه، وأياً كان صنفه ونموذجه. كل واحد يعثر فيه على دلالته ويتأول وجوده بمعنى من المعاني. إنه مقال الأنا والأنت والهو. مقال الهوية والاختلاف والجمع والفرق، إذن مقال الانسان بكل شروطه وأبعاده، وبمختلف وجوهه وأطواره[34]. بل نجد فيه مقال الطبيعة ومقال النبات والحيوان كما نجد فيه مقال الإنسان. لذا نظر إليه أهل التصوف بوصفه مقال الوجود بأسره[35] وذلك بقدر ما ينفتح على جميع الحقائق والصفات والأسماء. أي بقدر ما يقول حقيقة الانسان ويكتب هويته واختلافه. ذلك أن الإنسان هو مفتاح الكون، لأنه العالم بالأسماء وجوامع الكَلِم، وهو إذ يكتب مقاله، إنما يكتب في الوقت نفسه مقال الكون والطبيعة والله.

وإذا كنا في قراءتنا هذه قد نظرنا إلى النص بوصفه مصدراً للاختلاف والتفاوت، فإن الكتاب نفسه قد تطرق إلى الاختلاف وقال فيه وبه أيضاً. فلقد تحدثت الآيات في أكثر من موضع عن الاختلاف بوصفه مسألة ومشكلة. واشارت أيضاً في أكثر من موضع في النص إلى دلالة الاختلاف في الأشياء والكائنات، اختلاف السماوات والأرض، والليل والنهار، والموت والحياة، والذكر والأنثى، واختلاف الألسنة والألونة، واختلاف الشعوب والقبائل، واختلاف الآراء والأقوال والأمم والملل. كما تحدثت عن تفاوت الناس في درجاتهم وتفاضلهم بعضهم بالنسبة إلى بعض.

لا شك أن النص بما هو شرع ومعتقد قد نهى عن الاختلاف في الدين واتّهم الذين اختلفوا في حقيقة الكتاب من بعد ما جاءتهم «البينات» أي بعد البيان والبرهان فوصفهم بالبغي والكفر وتوعدهم بالعذاب[36]، فلا مجال للتردد إذن بين الحق والباطل والصدق

= هناك حالة شك ينطلق من عدم الاقتناع بمصادر الايمان». راجع مجلة «المنابر»، عدد أيار 1986، ص 17

(34) راجع كتابنا: **التأويل والحقيقة**، المصدر السابق، ص 96-97

(35) لقد وارى ابن عربي بين القرآن والوجود. انظر بصدد هذه المسألة: د. نصر حامد أبو زيد، **فلسفة التأويل**، دار التنوير، بيروت 1983، ص 263 وما يليها. وإذا كان القرآن يقول الوجود بحسب قراءة الصوفية له، فكيف يمكن لقول آخر أن يقوله ويستنفد حقيقته!

(36) جاء في الآية: ﴿كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشّرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكمَ بين الناس فيما اختلفوا فيه وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغياً بينهم، فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم﴾. البقرة/213.

والكذب. ولكن النص الإلهي إذ ينهى عن الاختلاف ويدم أهله من جهة فإنه من جهة ثانية، بل في الوقت عينه يعتبر الاختلاف في الأقاويل مشيئة الله وقضاءه. ﴿ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة﴾، كما أنه طلب الوقف فيما هو مُختلف فيه، أي ارجاء الحكم إلى يوم القيامة حيث يحكم بينهم ﴿فيما كانوا فيه يختلفون﴾[37].

هكذا، فالاختلاف مرفوض من جهة مقبول من جهة أخرى. إنه مرفوض شرعاً ومعتقداً مقبول واقعاً وعقلاً. أو بمعنى أدق فهو مرفوض من وجهة نظر فقهية أو كلامية، ولكنه مقبول من وجهة نظر أكثر انفتاحاً ولهذا، اختلف المفسرون[39] في الآيات التي تتحدث عن الاختلاف، أي اختلفوا في معنى الاختلاف ودلالته فكيف يكون الاختلاف في الحق والقول، أي في القول الحق، مرفوضاً ثم تكون المشيئة هي التي قضت بأن يكون الناس مختلفين متفرقين، فلا يجتمعون في أمة واحدة ولا في ملة واحدة. إن قراءة أحادية الجانب للنص لا بد أن يعترضها مثل هذا الاشكال. ولكن قراءة منفتحة على المتعدد والمختلف يمكن أن تجتاز الصعوبة «المنطقية» ههنا. فلو كان الناس متفقين في الرأي والقول لما قامت «البيّنة» أصلاً. إذا البيّنة وضوح وتمايز في آن. والتمييز هو فصل وتفريق. ولا يَبِين شيء ولا يتبيّن أمر إلا بتمييزه عن غيره. فالشيء يعرف إذن باختلافه والضد يظهر حسنه الضد كما قال الشاعر. والحقيقة أن العقل الابستمولوجي، أو بمعنى أكثر تحديداً العقل الذي يحكمه مبدأ عدم التناقض والباحث دوماً عن أحادية الحكم ووحدة المعنى والحقيقة والساعي إلى بناء نسق صارم، لا يقف في النص إلا على هويته

(37) ﴿وما كان الناس إلا أمة واحدة فاختلفوا ولولا كلمة سبقت من ربك لقضي بينهم فيما هم فيه يختلفون﴾ يونس/19 وأيضاً. ﴿وأنزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيمناً عليه فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم فيما آتاكم فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون﴾. المائدة/48

(38) ﴿إن ربك هو يفصل بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون﴾ السجدة/25

(39) من يطالع كتب التفسير يتحقق من اختلاف الروايات والقراءات والتفاسير في كثير من المسائل، وبالأخص في رواية قراءة الآيات التي تتحدث عن الاختلاف والوحدة وفي شرحها وتفسيرها وكأنّ المفسرين لا يتفقون إلا على الاختلاف في كثير من المسائل وخاصة في معالجة مسألة الاختلاف ذاتها وهذا ما يؤكد ما ذهبنا إليه من أن النص بنية للاختلاف كما هو أصل للوحدة راجع بصدد هذه النقطة مقالة د رضوان السيد، «من الشعوب والقبائل إلى الأمة»، مجلة «الوحدة»، السنة الأولى، العدد الرابع، تموز (1980) (وهي غير مجلة الوحدة الصادرة في باريس عام 1984)

هو، لأن الهوية في النص هي اختلاف وتعدد. إن مثل هذا العقل يرفض المختلف ولا يستوعب المتعدد. ولكن نظرة اكثر انفتاحاً ومرونة تجعلنا أقدر على استيعاب الاختلاف والتنوع وعلى اكتشاف غنى النص واتساعه. فإن القراءة الابستمولوجية إذ تقوم على نصب الدليل وتبحث عن المطابقة تنظر إلى النص من بعد واحد فتختزله وتعمل على مصادرته. والنص ليس كتاب «برهان» فقط وإنما هو بيان بالدرجة الأولى بل هو فضاء دلالي. فمن الأولى أن يقرأ قراءة تأولية فينظر إليه بوصفه «آيات» وعلامات، بوصفه رموزاً ينبغي فكّها، وإشارات ينبغي فهمها. إنها قراءة تنظر إلى دلالة الأشياء وتبحث عن معانيها. ولا شيء يخلو من المعنى والدلالة[40]. فالضد والمختلف والضال والشاذ والباطل كلها أمور لها دلالاتها ولها معانيها. وإذا كانت القراءة الابستمولوجية تقوم على الدليل فإن الدليل يعطي حكماً ولا يُنْشيء معنى. والمعنى ينبجس من اللامعنى ويتولد من الاختلاف. وهذه النظرة ترى إلى معنى الاختلاف وتكتشف دلالة المغايرة. والحق أن توكيد النص على الاختلاف لا دلالة له برأينا سوى أن المعنى ينبع من التنوع والتعدد. وبكلام آخر، إن اعادة قراءة الآيات التي تتحدث عن الاختلاف تدلنا على أن الاختلاف هو بنية لانتاج المعنى إذا شئنا استخدام لغتنا المعاصرة في قراءة النص هذا هو المعنى لمن يقرأ الآيات التي تدعو الناس إلى أن يعقلوا الاختلاف ويتفكروا في أمره ويتدبروا حقيقته. فالاختلاف آية من آيات الخلق وطريق إلى النشوء والارتقاء وسبيل إلى التجدّد وأداة للتعارف وباعث على العجب والدهشة. فلو لم يختلف الخلق عن الحق لما عرف الحق ولو لم تتميز الأشياء بعضها عن بعض لما كان ثمة إمكان لمعرفة شيء ولحلّ العماء. ولو لم تتبدل الأشياء وتتباين لما كان ثمة تجديد وتطور. ولو لم يختلف الناس بعضهم عن بعض لما تعارفوا ولما عرفوا أنفسهم إذن. ولولا اختلاف المراتب والدرجات لما انتظم أمر ولسادت الفوضى، ولو لم تختلف الذكورة والأنوثة لانتفت الغرابة والدهشة ولحلت البلادة والتفاهة، ولو لم تختلف الآراء والعقول لسيطر الجمود وحلّ الاستبداد. فالاختلاف هو إذن مولّد المعنى وهو أيضاً رحمة.

(40) يقول العلامة محمد حسين الطباطائي: «وفي الحقيقة لا يوجد في الكون خطأ، بل كل فكر أصلي وادراك حقيقي إنما هو صواب قد طبق على مورد خطأ. يقول الشاعر لا تعترض على كلام إنسان/فقلم الصنع لم يخط شيئاً خطأ» انظر كتابه أسس الفلسفة، دار التعارف للمطبوعات، الجزء الأول، بيروت، بلا تاريخ، ص 263. ويقول الشاعر بول الويار في المعنى نفسه: «الكلمات لا تكذب». انظر كتاب التفلسف، (philisopher)، فايار، باريس، 1980، ص 405 و406. فنحن محكومون بإدراك معاني الأشياء والبحث عن دلالات الألفاظ، أيا كان الشيء وأياً كان القول.

ثالثاً: حق الاختلاف

قد يُعْتَرضُ على مثل هذه القراءة بالتساؤل. ما الغاية بل ما النفع من قول الاختلاف؟ ألا يعد ذلك تمكيكاً للهوية يؤدي إلى مزيد من التفتت والتشرذم؟ وهذا الاعتراض مردود من وجهين: الأول أن كل بحث ينطوي على ضرب من التفكيك. لأن البحث يقوم على التحليل. والتحليل إنما هو تفكيك الموضوع إلى عناصره. فلا مناص إذن من التفكيك وأما الوجه الثاني، فكوننا لم نفلح حتى الآن في إعادة بناء الهوية وصنع الوحدة. إن واقعنا هو واقع تشتت وفرقة. بل إننا كلما تحدثنا عن الوحدة لا نحصد سوى الانقسام. وكلما أكدنا على الهوية في مقالاتنا لا نجد على مستوى المشهود والمعيش سوى الاختلاف والتنازع وكأنه محكوم على العقل العربي والاسلامي أن لا ينتج سوى الانقسام في سعيه إلى صنع الوحدة فكل مشاريع التوحيد على اختلاف منطلقاتها آلت إلى الاحباط والفشل، ولم تسفر إلا عن النزاعات بين الأقوام والقبائل أو بين الطوائف والمذاهب أو بين الأحزاب والتنظيمات.

لا شك أن المجتمعات العربية والاسلامية هي محصلة تواريخها. وما هي في أوضاعها الحالية سوى لحظة في صيرورة، صيرورة الانقسامات والفتن والحروب. وفي الحقيقة إن العالم العربي بل العالم الإسلامي كان قد «انفجر» منذ قرون كما لاحظ ذلك هشام جعيط، فتجزأ إلى دول وكيانات اختلفت باختلاف اللغات والأعراق والثقافات المحلية، بل باختلاف الشعوب والقبائل. ولا مراء أن غزو الغرب لهذا العالم ساعد على تفكيكه بتعميق الفرقة بين دوله وتوسيع الشقة بين شعوبه، بل أسهم في تجزئة هذا العالم باصطناعه كيانات ودويلات قام بحمايتها ومنحها ضرباً من المشروعية. ولا عجب فإن السيطرة الغربية على العالم العربي والإسلامي لم يكتب لها النجاح إلا على أساس التفرقة والتجزئة.

ومع ذلك فإن للحدث العربي وجهه الايجابي. فلقد اسهم التوسع الغربي في وعي الشعوب العربية والإسلامية بذواتها، أي أسهم في إعادة توحيد وعيها بعد أن كانت تفرقت من قبل بقدر ما كانت ردة فعل هذه الشعوب واحدة ازاء التحدي المفروض عليها من الخارج.

هكذا برز الاحساس بالهوية ازاء الآخر، وبدأ البحث عن الأصالة المفقودة في

مواجهة المعاصرة المفروضة. فتمّ بذلك ضرب من توحيد الوعي ولكن على نحو سلبي. فالعرب والمسلمون يجتمعون فيما يختلفون فيه عن الغير، أي عن الغربي. ولكنهم لما سعوا إلى صنع وحدتهم المجردة وتجسيدها على نحو ملموس في علاقاتهم ومؤسساتهم لم يفلحوا حتى الآن. فإن ارثاً ثقيلاً من الشقاق والفرقة والتمزق قبع وراءهم بل هو قابع أمامهم ولن يتوحدوا إذا لم يأخذوا بعين الاعتبار ذلك الارث الثقيل الذي فرقهم وشتتهم وما زال يفعل ذلك. وبكلام آخر ثمة شرخ عميق في الوعي يبغي لأمه إذا ما أريد لمشاريع التوحيد أن تنجح وتثمر. ولا يكفي التوحد ازاء الغير. ولا يكفي التوكيد على هوية منسيّة أو أصالة مفقودة. صحيح أن اللغة واحدة. ولكن الشعوب والطوائف والملل كثيرة. وصحيح أن الكتاب هو هو، ولكن المذاهب والاجتهادات مختلفة. وخاصة بعد أن غلبت مقولات المذاهب على آيات الوحي، فأصبح يقوم بين الواحد وكتابه وسائط متعددة وحجب كثيفة تتمثل في أئمة الاجتهاد وفلاسفة النظر وفي كتب الفقه والعقائد. وكل فريق ينصر مذهبه أكثر مما ينصر دينه، ويتحزب لرأيه أكثر مما يتحزب للكتاب. ويغضب لعلمائه وأئمته أكثر مما يغضب لنبيّه وربه، والكل طلاب وحدة على صعيد اللفظ، ولكنهم صناع فرقة في الواقع. والكل ينتسبون إلى عقيدة التوحيد في الظاهر، ولكنهم في الحقيقة والجوهر أهل شرك، يشركون بالحق موطنهم ومذاهبهم وعلماءهم وأهواءهم[41]. وهكذا، ما توحده اللغة تفرقه الملل والقبائل، وما يوحده الكتاب تفرقه المذاهب والعصبيات. هذا هو واقع الحال منذ عصر النهضة حتى الآن، واقع فرقة وعصبية[42]، ولن يرأب الصدع الذي يشق الوعي والذاكرة بالقفز فوق الاختلاف. فالتوحيد يقوم على جمع ما اختلف في التاريخ وما تشتت عبر الزمن. إنه اعادة بناء، تتطلب تفكيك بناء هشّ أو متداع لجمع عناصره، لبنائه من جديد، أي تتطلب معرفة العناصر التي تتقوم بها الوحدة وتلتئم الهوية.

(41) الناس هم في الأكثر مع «الملوك والدنيا إلا من عصم الله» كما جاء في المأثور الشيعي ولهذا تؤكد الأحاديث المنسوبة إلى الأئمة على ذمّ الرئاسة، كما تصح بمخالفة العامة في الرواية، لأن «ما خالف العامة فيه الرشاد» ولأن «من طلب الرئاسة هلك» راجع الكليني الرازي، الأصول من الكافي، دار صعب بيروت، 1401 هـ. المجلد الأول باب اختلاف الحديث، ص 62 وما يليها، والمجلد الثاني، باب طلب الرئاسة، ص 297 وما يليها

(42) هذا ما لاحظه العلماء والمفكرون المسلمون مند الأفغاني. فلقد قال الأفغاني في زمنه قوله المشهور. «اتفق المسلمون على أن لا يتفقوا». وفي أيامنا هده يقول السيد محمد حسين فضل الله في خطبة له: «الشرق بلد العصبيات الذاتية»، راجع جريدة «النهار» البيروتية، السبت 1986/4/19

وعناصر كل وحدة هي ما اختلف وتفرق ومن يفعل ذلك لا يقوم بتفكيك ما التحم وتماسك بقدر ما يسعى إلى لملمة ما تفرق وتشتت، وذلك بالوقوف على أسباب الاختلاف وعقل مقومات الهوية. وكل محاولة لا تتجه إلى دراسة المختلف وعقله للانفتاح عليه واحتوائه محكوم عليها بالفشل، كما هو شأن معظم محاولات التوحيد مند النهضة. وهي محاولات إما أنها تقفز فوق الاختلافات وتهرب من مواجهتها، وإما انها محاولات لا تعترف بالاختلاف والتعدد إد هي تنحو دوماً إلى المماهاة والمشابهة. والأولى إذ تقفز فوق الاختلاف وتتجنب مواجهته بتأكيدها على وحدة الأصل لغة أو عرقاً أو معتقداً، إنما تقفز فوق واقع التفرقة ولا تقيم وزناً للتاريخ ولا تحفل بما حمله الزمن من الصدوع والانكسارات. انها لا تعترف بالشرح الذي حصل. وهي إد تتعامى عن الفرق وتطمس الاختلاف لا تحل الاشكال، ويكون مثل أصحابها كمثل من يدفن رأسه في الرمال. ومن يتعامى عن الحقائق تفجأه وتداهمه من حيث لا يحتسب، كما يحصل غالباً عندما يذر الاختلاف قرنه وتطل الفتنة برأسها بالرغم من كل خطابات الهوية ومقالات الوحدة.

وأما الثانية، فإنها إذ تنحث دوماً عن المماهاة، تؤدي إلى «الاختزال»[43] والاستبداد. إن هذه المحاولات لا تعترف بالفروقات الطبيعية والتاريخية بين المجموعات المطلوب توحيدها، الفروقات في اللغات (واللهجات) وفي الاعراف والتقاليد، وفي الرموز والطقوس، وفي المذاهب والاتجاهات، وفي الطوائف والملل. وهي إذ تفعل ذلك ساعية دوماً إلى انتاج التشابه، على حساب المختلف، إنما تقولب وتضبط بل تقهر وتستبد، وتستبعد وتقصي وهي في أقصى الأحوال تصفي وتبيد. ولذا، فإن هذه التجارب آلت بدورها إلى الفشل والاحباط. لأن ما لا يمكن فهمه وعقله لا يمكن السيطرة عليه. لذا، فالمطلوب عقل المختلف لا نبذه واقصاؤه أو تصفيته وإبادته وعقل المختلف يعني أن يدرك كل واحد أن هويته الجزئية إنما هي محصلة تاريخه، أي ينظر إلى إرثه الخاص بوصفه تاريخاً، فينزع بذلك هالة القداسة عن القراءات والتفاسير، وعن المذاهب والعقائد، وعن الدعوات والايديولوجيات، وأيضاً عن الأشخاص والأعلام. المطلوب أن لا ينظر كل فريق إلى إرثه بوصفه نصاً مقدساً أو وحياً منزلاً. فكل فريق هو في أحكامه ومقولاته نتاج تاريخه وزمانه. ومقالاته إنْ هي إلا اقنعته، وهو إن فعل ذلك أمكنه أن يضع

(43) راجع مقالة ممتازة عن الوحدة لكاتبها د محمد سبيلا، الوحدة والمغايرة، مجلة «المستقبل العربي»، العدد السابع، 1985، ص 147.

تراثه موضع الفحص والنقد. ويترتب على ذلك أمران: الأول إمكان التجديد وإعادة البناء واستنطاق الأصل من جديد اجتهاداً وتأويلاً، والثاني انفتاحه على الغير، ذلك أنه إذ ينظر كل واحد إلى هويته بوصفها محصلة التاريخ وإذ ينظر إلى تاريخه بوصفه هو الذي يصنعه، وبأن لا شيء مما حصله وعقله وحرره له صفة التعالي والقدسية، يدرك نقصه ومحدوديته ويدرك نسبيته. يدرك بأن كل حكم اجتهد فيه ينطوي على الظن (والله أحكم الحاكمين) وبأن علمه ليس يقيناً ثابتاً (والله أعلم). فينفتح إذ ذاك على غيره ويتعرف إلى أوجه الشبه والاختلاف معه. والحق أن نقد المذاهب المختلفة وتحليل المقالات المتعارضة والتنقيب عن أصول الثقافات المتباينة قد يكشف فيما وراء الاختلاف والتنوع اشتراكاً في قواعد التفكير وتشابهاً في آليات الذهن وقد يكشف أن نظام المعرفة واحد[44] وأن قواعد الذهن هي هي. وبذلك يكتشف الواحد في الفريق الآخر شطره. فالانسان منقسم دوماً على نفسه. فهو واحد ومنقسم، مفرد وجمع، أو مفرد بصيغة الجمع على حد تعبير الشاعر أدونيس. وهذه النظرة لا تصح فقط بين أهل المذاهب المختلفة ضمن الملة الواحدة أو الأمة الواحدة، بل تصح أيضاً بين الملل والأمم والثقافات على اختلافها وتعارضها، وتصادمها بحيث يمكن للعقل الناقد الفاحص أن يكشف وراء الاختلافات والتعارضات الأساس المشترك والجذر الواحد، وإن اختلفت الانماط والاساليب. فالآخر قد يكون الجحيم كما قال سارتر. ولكن يمكن القول أيضاً أن الجحيم هي الذات. ولو استخدمنا اللغة القرآنية لقلنا أن الانسان مبتلى بنفسه. ولذا، ليس الآخر هو مشكلتنا فقط، بل الوجود الانساني هو بذاته البلاء وهو المشكلة. ولذلك فلينظر الانسان إلى نفسه أولاً. ليكشف عن أخطائه وعن معايبه وليتجرد عن أوهامه، ولينبذ التعصب والتحزب. وهذا شرط الوصول إلى الحقيقة بل هو شرط التلاقي مع الآخر. فالحقيقة ليست معطى خفياً ينبغي البحث عنه، بل هي نتاج وبناء. ولا تبنى الحقيقة من دون الغير. إذ للغير الحق في أن يكون مختلفاً عنا، ما دام الاختلاف آية من آيات الخلق. فعلينا أن نعترف بحق الآخر إذا أردنا درك الحقيقة وبلوغ الوحدة. فالحق وجه من وجوه الحقيقة ولهذا فنحن إنما نحتاج أوّل ما نحتاج إلى الاعلان عن «حق الاختلاف» الذي هو حق من حقوق الإنسان، إن لم يكن أبرزها. حتى يكون اختلاف الآخر عن الأنا أمراً لا جدال فيه، أي حتى يتم

---

(44) هذا ما يحاول الكشف عنه محمد أركون في بحثه. «نحو إعادة توحيد الوعي العربي - الاسلامي»، انظر كتابه: «تاريخية الفكر » المصدر السابق، الفصل الرابع

«قبول كل فريق بالفريق الآخر وكما هو»[45] في معتقده ومذهبه، وفي طقوسه ورموزه. وما دمنا لم نصل إلى الوحدة بعدم اعترافنا بحق الغير فالأولى أن نعترف بذلك. فإن وحدة تحاول أن تستتبع الآخر أو تلحقه أو تقهره وتستبد به لن تعمر طويلاً. إذ سرعان ما يتصدع البناء. كذلك فإن الخطاب الذي لا يزيد عن كونه تكراراً لهوية فاقدة لمقوماتها عادمة لعناصرها لن يصنع وحده قط.

هكذا ينبغي للكل أن يكتبوا بيان الاختلاف معترفين ببعضهم البعض مقرين بأن الواحد هو شطر الآخر وبأن العقائد والمذاهب هي وجوه لحقيقة واحدة. والاعتراف بحق الغير وبأن له حقيقته وقسطه من الوجود يتطلب ذهناً مفتوحاً وعقلاً نيراً كما يتطلب شجاعة وزهداً، وإذن وعياً مضاداً بالذات. إنه يتطلب مجاهدة للنفس. وتلك هي الثورة الحق. لأن الثورة الحقيقية هي الانتصار على الذات. ولا شك أن ذلك هو الذي يسهم في تخفيف حدة النزاعات ولأم الشروخ ونبذ العصبيات لبناء وحدة تجمع بين شعوب وقبائل، وملل وطوائف، وأحزاب وطبقات فالوحدة هي حقاً بناء، وهي تكامل.

(45) هذا ما يدعو إليه الشيخ محمد مهدي شمس الدين، أي قبول الآخر والاعتراف به، راجع مقالته: من أسس الوحدة الاسلامية، مجلة العرفان، العدد 7 أيلول، 1984، ص 8.

1ـ رواية الحقيقة:

لقد اعتاد الفكر عند تناوله للظاهرة الدينية أن يتحدث عن غَيْبِيتها ولاهوتيتها، عن مصدرها الرباني ومنبعها الروحي وطابعها المثالي وصعيدها المتعالي وجنابها الروحاني القُدْسي. فإلى مِثل هذه الأشياء يتجه الذهن، فعلاً، عندما يفكر في أمر الدين والوحي والنبوءة. غير أننا سنقوم، ههنا، بقَلْبٍ للأمور، لكي نتحدث في الدين، ونعني به الاسلام على وجه الخصوص، عن ناسوتيته وأرضيته، عن أبعاده العلمانية، ووجوهه الدنيوية، وصفاته المدنية؛ وهي وجوه وأبعاد وصفات طالما ظلت غائبةً أو مَنْسِية، بل عُمِل، بالاحرى، على تغييبها وطمسها، مع أنها كانت تحضر وتتجلّى، بشكل أو بآخر، على قدر ما تغيب أو تُغَيَّب، وعلى أقوى ما يكون التجلّي، وأخطر ما يكون الحضور.

إذن، سنتكلم على الدين من وجهة نظر الدنيا، وعلى السماء من منظار الأرض. والمسوِّغ فيما نذهب إليه، ما نشهده من تجليات الأديان في الهنا والآن، نعني كيفية ترجمة الأمر الإلهي على الصعيد البشري، وتقنيات الممارسة الدنيوي للظاهرة الدينية، ومآل المعنى المتعالي لدى الكائن المتناهي، وآلية تحقيق المقدس على أرض الحقائق. إذ المشهود، دوماً، أو غالباً، أن المشاريع الدينية التي هي في أصلها حَظْر وتحريم، أو تهذيب وتأديب، تَؤُول في أفعال البشر وممارساتهم، وفي أبنيتهم ومؤسساتهم، إلى ضدها؛ أي تؤول إلى انتهاك المحرم، وانهيار المعنى، ونسيان البداية، والإنقلاب على الأصل، وتحويل الظاهرة القدسية إلى رأسمال رمزي، بل إلى سلع رمزية يتم انتاجها وتداولها واستهلاكها، وفقاً لأهواء البشر ومصالحهم ونرجسيتهم. وأبلغ شاهد على ذلك ما حفل به تاريخ الأديان، نعني تاريخ الملل والطوائف، من النزاعات والحروب والفواجع، وما ارتكب باسم المقدس من استباحات ومظالم وفواحش.

ولا تفسير لذلك سوى أن دُنيوية الإنسان تعمل، دوماً، على نَسْخ[1] أخرويته

(1) في تأدية للمعنى ذاته بصيغة أخرى، يقول الباحث الجزائري عمار بلحسن. «إن دينوية الإسلام تمتص =

ولاهوتيته. ولهذا، فنحن لن نعقل الظاهرة الدينية، إلا إذا غيّرنا طريقة تناولها، فتحدثنا عن دنيويتها وناسوتيتها وعلمانيتها. فلا بد للعقل إذا أراد أن يفكر، من ممارسة نقده لذاته، وتغيير طريقة تفكيره[2]. إن ذلك، وحده، يجعلنا نعقل ما لم يكن ممكناً عقله، أو ما كان ممنوعاً عقله من أمر الأديان؛ وحده يتيح لنا أن نعقل خراب المعنى والجانب الفضائحي في تاريخ الأديان.

بالطبع ثمة أناس يحتجون على مثل هذا التناول، ويعترضون عليه؛ ونعني بهم أولئك الذين يصرّون على أن يتناولوا في الظاهرة الدينية، قُدْسيتها وطهرها ونقاءها، معتبرين أن ما لا يكون فيها كذلك، لا يمت إليها بصلة. ولكن هؤلاء لا يريدون لنا أن نعرف كيف جَرَت الأشياء وتكونت، وكيف يتم صنع التاريخ. فهم، في الحقيقة، لا يصدقون ما يقع، ولا يريدون أن يُروى تاريخ الحقيقة؛ بل هم يتعامون عن الحقائق، ويكذّبون الوقائع والأحداث. ولكن للتاريخ انتقامه وحِيله وسخريته[3]. ولهذا فهو يعود على أسوأ ما يكون العود وأرهبه، إذا ما طُمِست حقائقه واغتصبت وقائعه.

ولا شك، أيضاً، أن الفكر الديني يسعى، دوماً، إلى لأم المعنى المشروخ أو المتصدع، بإضفاء معنىً على ما لا معنى له، أو بخلع دلالات على الوقائع الفضائحية لممارسات البشر. ولكن مثل هذا المسعى لا أساس له من الفكر، إنه تبرير أكثر مما هو تفكير، بل نفي للفكر.

II ـ حقيقة العلمانية:

وإذا شئنا أن نحصر حديثنا بالعلمانية التي هي مدار الكلام ههنا، فإنه يجدر بنا أن نحدد ما نفهمه بهذه الكلمة؛ إذ يبدو أنْ لا اتفاق على مدلولها عند من يستعملها من

= أخرويته وميتافيزيقيته وميثولوجياته»، راجع مقالته: «الديني والدنيوي: حول الإسلام والإبداع الأدبي والفني»، مجلة «المستقبل العربي»، العدد 127، أيلول، 1989، ص 39؛ وهي مقالة قيّمة تلقي أضواء على مسألة العلمانية في الاسلام، في جوانبها الأدبية والفنية الجمالية.

(2) يعتبر ميشال فوكو أن رهان الفكر، بل الفلسفة، أن يتحرر الفكر مما فيه، وأن يتاح له دوماً التفكير على نحو مغاير، بدلاً من تبرير ما يعرفه من قبل، راجع مقدمة كتابه: «استخدام المتع»، ترجمة جورج أبي صالح، «مجلة العرب والفكر العالمي» العدد 2، ربيع 1988، ص 80

(3) هذا ما يقوله المفكر الإناسي جورج بالانديه؛ راجع الحوار الذي أجراه معه هاشم صالح تحت عنوان «السلطة والحداثة»، في مجلة «الفكر العربي المعاصر»، العدد 41، أيلول ـ تشرين الأول، 1986، ص 26.

الكتاب العرب. فما يسمى بـ «العلمانية»، أو «العلمنة»، يبدو صعباً على الوصف والتحديد[4]؛ وهو مدعاة للالتباس وسوء التفاهم [5].

وفي الواقع، إن لمفردة العلمانية معناها الأصلي الاشتقاقي، كما أن لها أيضاً معانيها الاصطلاحية، شأنها بذلك شأن معظم المصطلحات التي يتداولها أهل الفكر والعلم. فهي تعني، أصلاً، الشعب أو العامة، مقابل رجال الدين أو الكهنوت، أي تعني كل ما لا ينتمي إلى رجال الدين، ويكون خارجاً عن سلطتهم، بعيداً عن تدخلهم. ثم استعملت، فيما بعد، للدلالة على ما هو مضاد للدين ومعادٍ لرجاله. غير أنه، إذا لم تكن العلمنة، بالضرورة، مضادةً للدين، معاديةً لرجاله، فإنها تقتضي، على الأقل، الفصل بين الصعيد القدسي والصعيد السياسي، بين الكهنة والساسة، ولنقل بين اللاهوت والناسوت.

ودفعاً للالتباس هناك معيار يمكن استخدامه للفصل بين العلماني وغير العلماني، هو أصل المشروعية التي يرتكز إليها مجتمعٌ ما في تصوره لهويته، وفي إرساء نظامه وإدارة وحدته وتسيير شؤونه. ففي المجتمع الديني، أو اللاعلماني، تستمد المشروعية، بل المعنى والنظام والوحدة، من خارج المجتمع، من مصدر مفارق، عُلْوي، غائب، قدسي والإنسان لا مشروعية له هنا، ولا شرعية. إذ هو غير مؤهل لأن يستقل بذاته. فهو مجرد نائب أو وكيل، بل عبد يأتمر بأوامر قوة أو مشيئة عليا تتجاوزه، ولا تقع في متناول تجربته. فسلطته هي، إذن، مجازية، رمزية، ولا حقيقة لها بذاتها. هذا في حين ان المشروعية، في المجتمع العلماني، هي على الضد من ذلك، تنبع من داخله لا من خارجه. فالإنسان في المنظور العلماني، هو كائنٌ خارج عن قصوره[6]، مستقلٌ بعقله، مالكٌ زمامه، ينتج معرفته عن ذاته وعن عالمه ببحثه ونظره، ويُشرِّع لاجتماعه مع غيره بحسب تجاربه وخبراته. فلا مصدر، إذن، لشرعيته غيره.

---

(4) هذا ما لاحظه محمد أركون؛ راجع مقالته حول «الإسلام والعلمنة»، في كتابه «تاريخية الفكر العربي الإسلامي»، منشورات مركز الإنماء القومي، بيروت 1986 ، الفصل الثامن.

(5) هذا ما لاحظه أيضاً محمد عابد الجابري في مقاله له عنوانها: «بدل العلمانية · الديمقراطية والعقلانية»؛ راجع مجلة «اليوم السابع»، الصادرة في باريس، عدد 22 آب 1988 ، الصفحة الأخيرة.

(6) وهذا معنى «التنوير»، كما فهمه كنط؛ راجع تعريفه له عند د. ناصيف نصار في مقالته. «إشراق عرفاني أم تنوير عقلاني»؟، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 37، ص 32.

وإذا كانت العلمنة لا ترتبط بالعلم، من حيث اشتقاقها، فإنها لا تنفك عنه، من حيث ظهورها، إذ هي ارتبطت، تاريخياً، بتعليم العلوم العقلية في المدرسة، مقابل تعليم الدين في الكنيسة[7]. فهي، إذن، مطلب أو نشاط عقلي، أي عقلانية، وهي أيضاً منزع تحرري، أي ليبرالية، نظراً لكونها مسعىً لتحرير الإنسان من قيوده. إنها مذهب له منزعه الإنساني، ومضمونه التحرري، وشكله العقلاني. ولهذا، فالحديث عن بُعد علماني في التجربة الدينية الاسلامية، هو، في الوقت عينه، حديث عن منازعها العقلية والليبرالية والإنسانية، وذلك خلافاً لما يُظن، وضداً على الذين ينفون عنها ذلك.

ولكن، إذا كانت العلمانية هي كذلك، فإلى أي حد يصح الحديث عن علمنة إسلامية، ونحن نعرف أن المشروعية في الاسلام بُنيتْ، من أساسها، على الدين وأنه لا فصل، من ثمّ، بين الدين والسياسة في الاجتماع الاسلامي؟

في الجواب على ذلك، نقول هذا ما ينبغي مناقشته وإعادة التفكير فيه. أولاً لأن الإسلام لا ينحصر في معناه الديني، بل هو أوسع من ذلك، إذ من الممكن أن يدل على عالم ثقافي، أو مساحة حضارية، أو سياساتٍ وتجارب في الحكم؛ كما يمكن أن يشير إلى عصر ازدهرت فيه علومِ العقل على قدم المساواة مع العلوم الدينية النصية. فهو يدل، إذن، على كل ما يمكن نَعْتُه بنعت «الإسلامي». ولهذا، فهو اسم تختلف معانيه، وتتعدد مستويات دلالاته، ولا شك أن الإسلام يتضمن علمنةً ما، إذا نُظِر إليه مثل هذه النظرة الواسعة؛ إذ لا يمكن تجريده عن نشاطه العقلي التنويري وعن مسعاه التحرري ومنزعه الإنساني.

غير أننا سنقرأ الإسلام قراءة علمانية لشيء آخر، بالتحديد، هو أننا لا نُسلِّم بالمُسَلَّم به، أي أننا لا نعتبر المشروعية في الاسلام على نحو ما اعتُبرت عليه. ذلك أنه من الممكن أن نعتبر تلك المشروعية، باعتبار آخر، أي باعتبارها شأناً إنسانياً، لا إلهياً؛ هذا إذا شئنا للفكر أن يفكر؛ إذ الفكر هو بمعنى ما، اعتبار الشيء، على غير ما اعتبر عليه، أي قياسه إلى أشياء لم يُقسْ عليها، أو ربطه بأمور لم يربط بها، أو تناوله على مستوى لم يُلتفت إليه، من قبل. وبالفعل، فإنه إذا كان العقلُ الاسلامي قد اعتبر المشروعية في الاسلام باعتبارها الإلهي، فلا يعني ذلك، بالضرورة، أن الأمور قد جَرَت على هذا النحو. ربما

(7) انظر مقالة الجابري، المصدر السابق.

تكون قد جَرَت كذلك على مستوى الخطاب المعلن، أو في الوعي الموعى. غير أن اعتبار الشيء، باعتبار ما، في الخطاب، لايعني أنه قد تكوّن على نحو ما اعتبر عليه، إذ وجود الشيء مغايرٌ لماهيته، اعتباراً[8]، أي لتصوره والعلم به. ولولا هذه المغايرة، لما كان ثمة إمكان للعلم به، ولإعادة التفكير فيه. ومن جهة أخرى فإن وعي البشر لذواتهم لا يعني، بالضرورة أيضاً، أن ممارستهم تجري على نحو ما يعون الأمور ويتصورونها. إذ البشر بوصفهم، فاعلين اجتماعيين، لا يعون، بالضبط، حقيقة ما يفعلونه ويمارسونه[9]. فقد يعتقد الإنسان أن المشروعية التي يستند إليها في علاقته/بنظيره وإخضاعه له، هي مشروعية إلهية، ولكن هذه المشروعية قد لا تكون، في حقيقتها، على ما وصفت به، أو أنها لا تمارس، على الأقل، على النحو المذكور، أي بوصفها ذات مصدر إلهي، بل الأحرى أن ننظر إليها، باعتبار آخر، أي بوصفها إنسانية. فممارسات الإنسان هي، في مطلق الأحوال، بشرية لا إلهية، إذا سلمنا بأنه لا قدرة له على الإنسلاخ عن بشريته؛ فكيف إذا كان الموضوع يتعلق بممارسة السلطة، وهي محور النزاع بين البشر، منذ كان بينهم اجتماع.

III ـ دنيوية الخلافة:

في واقع الأمر، لا يتجرد الحكم، في الاسلام، عن صفته الناسوتية[10] الدنيوية، وعن

(8) يقول الفيلسوف صدر الدين الشيرازي بأن «وجود الشيء وماهيته متحدان ذاتاً متغايران اعتباراً». ومآل هذا القول أن العلم بالشيء هو اعتباري، ومباين لوجوده. ذلك أن ما يتطابق ونفسه، أي الذاتي، لا يعلم، إذ هو من قبيل تحصيل الحاصل؛ إنما تعلم الماهية، والماهية اعتبارية كما يقول السبزواري؛ فلا يعلم إذن، إلا الاعتباري؛ والاعتباري لايتحقق بذاته، بل يقوم بغيره ويُنسب إليه، وهو يحتاج إلى نظر وتدبّر؛ كما أنه ذو طبيعة مقالية خطابية. من هنا فالعلم بالشيء، إنما هو اعتباره إلى شيء آخر. راجع قول الشيرازي في «رسالة التصور والتصديق»، التي وردت في آخر كتاب «الجوهر النضيد» للعلامة جمال الدين الحلي، منشورات بيدار، طهران، 1363 هـ. وراجع بخصوص قول السبزواري شرح منظومته عند: ميرزا مهدي مدرس آشتياني، تعليقه برشرح منظومـة حكمت سبزواري، انتشارات طهران، 13 هـ، ص 110؛ مع الاشارة إلى أن هذا الشرح مكتوب بالعربية، وإن كان عنوانه بالفارسية

(9) هذا قول ينسبه محمد أركون إلى علماء الاجتماع المعاصرين، ولعله لعالم الاجتماع الفرنسي بيار بورديو؛ راجع محمد أركون، الأصول الإسلامية لحقوق الإنسان، مجلة الفكر العربي المعاصر، العددان 63/62، ص 119.

(10) إننا نقصد بالناسوت هنا كل تجل إنساني، أكان وجوداً أو علماً؛ وهو يقابل «اللاهوت»، ويعني به أيضاً العلم بالله وتجلياته.

طابعه العلماي المدني. وليس المهم، في هذا الصدد، ما يُقال عن مصدر السلطة ومشروعيتها؛ وإنما المهم آلية نشوئها ومنطق عملهـا وكيفية ممارستها. والحال، فإن السلطة، في المجتمع الاسلامي، لم تتشكل، مرة، إلا بفعل صراع العصبيات القبلية أو القومية العرقية. وكانت تعبر، دوماً، عن توازن القوى بين الجماعات المختلفة والفئات المتنازعة. ولا غرو، فالمنطق الذي يتحكم بنشوء الدول ورسم السياسات، لا يخدم، في الغالب، مقاصد الشريعة؛ وإنما ينبع من إرادة القوة، وتوجهه، دوماً، استراتيجية للسيطرة والاخضاع. وعليه، فليس المجتمع الاسلامي، ولم يكن يوماً من الأيام، مدينة فاضلة، يحيا أهلها حياة وئام وانسجام، أو حياة سلام واطمئنان. وإنما هو كغيره من المجتمعات ساحةٌ للعبة القوى، ومسرحٌ[11] يحجب الأدوار الحقيقية للممثلين، أي لذوي الفعل والتأثير. وهو رهان من الصراعات، وميدان للتنافس على الخيرات وعلى السلطات، ماديةً كانت أم رمزية[12]، بما فيها الدين نفسه. بل المجتمع يفهم اليوم كنص، أي ككلام تقرأ فيه كل مجموعة فاعلة ذاتها، ومكانتها، وعلاقتها بسائر القوى، فتجرب لغتها، وتخلع معناها على الواقع الاجتماعي، وتسهم من ثم بإعادة تشكيله وانتاجه بمعنى من المعاني، وعلى نحو من الأنحاء[13]. نعم إن

(11) لقد طرأ جذري على تصور العلماء للظاهرة الاجتماعية. فلم يعد المجتمع يفهم من خلال مفردات الكيان العضوي، أو الآلة المعقدة، بل بات يدرك من خلال مفردات أخرى يستعيرها من مجالات أخرى، كأن يقرأ المجتمع بوصفه مسرحاً أو لعبـة أو نصاً؛ راجع بصدد هذه المسألة جورج بالانديه في كتابه الفوضى (Le Desordre) دار فايار، باريس، 1988، القسم الأول، الفصل الثالث، ص 63، وأيضاً الحوار الذي أجراه معه هاشم صالح، المصدر السابق، وذلك حيث أشار بالانديه إلى مفهومه عن المجتمع من خلال كتابه «السلطة على المسرح»

(12) كما يذهب إلى ذلك، خاصة، بيار بورديو الذي عرّف علم الاجتماع بوصفه «العلم بالسلطات الرمزية». ولهذا فقد اهتم بدراسة الظواهر والحقول الرمزية في المجتمع، مستخدماً مصطلحات مثل: الرأسمال الرمزي، والسلع الرمزية، والعلاقات الرمزية، والعنف الرمزي. . ، وهي مقولات أساسية في تصوره للظاهرة الاجتماعية. وهو يعتبر مثلاً أن الظاهرة الدينية هي سلطة رمزية، وأن المجال الديني القدسي هو نوع من الرأسمال الرمزي أي سلع رمزية يتم إنتاجها وتداولها واستهلاكها، بل التنافس عليها، تماماً كما هو شأن السلع المادية. راجع بهذا الصدد درسه الافتتاحي في «معهد فرنسا» بعنوان: درس في الدرس، ترجمة عبد السلام بنعبد العالي، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 29، ص 53، وأيضاً مقالته: الرأسمال الرمزي والطبقات الاجتماعية، للمترجم نفسه، وفي المجلة نفسها، العدد 41، ص 46؛ كذلك يمكن الاطلاع على الحوار الذي أجراه معه هاشم صالح بعنوان: بورديو بين كارل ماركس وماكس فيبر، المجلة إياها، العدد 37، ص 65.

(13) أنْ يُفهم المجتمع بوصفه نصاً يقرأ من خلاله، كل واحد، فرداً كان أم جماعة، واقعه الاجتماعي والمكانة التي يحتلها وعلاقته بسواه، وأن يسهم بإعادة إنتاج هذا الواقع، كما يذهب إلى ذلك بورديو وسواه، معناه =

الكتاب المنزل هو النص الذي يقرأ، من خلاله، المسلمُ عالمه الاجتماعي. ولكن مآل النص أن ينسخ ويُؤَوّل، عند كل من يقرأه. وكل واحد يُؤَوّله بحسب استراتيجيته في القراءة، فيقرأ فيه ذاته، ويستعرض قوته، ويعرض معناه ورسومه، ويتحدث من مقامه ومن خلال مكانته.

هكذا حصل الأمر منذ البداية، أي ابتداءً من النبوة. صحيحٌ أن النبوة، بما هي وحيٌ يُوحى، مبتدى الاسلام ومبدأه، وأن الحاكم فيه، قد استند، دوماً، إلى الشريعة الدينية. ولكن النبوة، بما هي وحيٌ يتلقاه الإنسان، ذات طبيعة ناسوتية وصفة دنيوية. والحق أن الأنبياء قد انخرطوا في الواقع المعاش وتملكوا الحياة الدنيا، إذ كانوا يقودون الجيوش ويفتحون الفتوح ويدخلون البلدان ويدبرون الأمور، «فعاشوا ملوكاً وماتوا ملوكاً»، على ما لاحظ الفقيه الماوردي[14]. كذلك النبي العربي، كان كغيره من الأنبياء، قد ملك الدنيا وانخرط في صناعتها[15]. ولا مراء أنه قد كان له مشروعه في الدنيا واستراتيجيته للحكم، الأمر الذي تجلّى في سعيه لإقامة مدينة الصلاح على الأرض، بإخضاع البشر، وحملهم على التسليم بما أتاهم به من لدن الغيب، والالتزام بشريعته، والطاعة له ولمن يخلفه من بعده من خلفائه.

وأما الخلافة، فقد كانت، منذ نشوئها، مؤسسة دنيوية مدنية، وهي لم تحسم مرة، إلا وكان الله غائباً عن مسرح الأحداث، ليحل محله الإنسان بأهوائه ولعبه. بفضائله ورذائله. وتكفي الإشارة هنا إلى أن ثلاثة من خلفاء النبي قد ماتوا قتلاً أو غيلة؛ وأن بعض الصحابة المبشرين بدخول الجنة قد اقتتلوا أيما اقتتال؛ وأنه بعد مصرع الخليفة الرابع، عليّ، استعاد

= أن الإنسان مُشَبَّه لا محالة. وهذا ما نذهب، نحن، إليه، ذلك أننا نعتبر، بصورة عامة، أن الإنسان، سواء قرأ في النصوص، أو في العوالم المحيطة به أو التي يوجد فيها، ومن بينها عالمه الاجتماعي، إنما يقرأ ذاته، بمعنى من المعاني، أي يخلع معناه ورسومه على ما يقرأه، ويعيد إنتاجه بصورة من الصور وعلى كل، فإن استخدام مصطلح القراءة لغير النصوص، في تناول الموضوعات التي يعالجها الإنسان، إنما يعني النظر إليها بوصفها نصوصاً

(14) راجع نص الماوردي في ملحق دراسة سعيد بنسعيد دولة الخلافة، مطبعة دار النشر المغربية، الدار البيضاء، (د.ت)، ص 177-178.

(15) يمكن التذكير بالحديث النبوي القائل حُبِّب إليَّ من دنياكم ثلاث: النساء، والطيب، وجعلت قرة عيني الصلاة. وتجدر الإشارة هنا إلى أن الرؤية القرآنية والنبوية للإنسان وشهواته ليست رؤية مثالية، يغلب عليها الطابع الزهدي، وإنما هي رؤية تكاملية إذا جاز التعبير، تأخذ بالاعتبار مختلف ميول الإنسان ونزعاته، راجع في هذا الخصوص، التقديم الذي قدّمتُ به لبعض النصوص العربية التي تعالج موضوع اللذة. نصوص عربية في اللذة، ورد التقديم في مجلة الفكر العربي المعاصر، العددان 67/66، ص 99.

معاوية سلطة قريش المفقودة؛ وأنه لم تمض عقودٌ على وفاة المؤسس حتى قتل حفيد أبي سفيان، الذي انهزم أمام قوة الإسلام الصاعدة الكاسحة، حفيد محمد، ثأراً وانتقاماً. وانقلب القوم على النبوة، وتحوّلت الخلافة إلى «ملك عضوض». ومن معاني الملك المجد والعزة؛ ومن منازعه الغلبة والقهر والاستئثار. وأما الملك العضوض فهو محض القوة، والسياسة العارية عن أيّ مشروعية، أي السياسة بوصفها أمراً للأمر. وهذا ما عبّر عنه معاوية أصرح تعبير وأبلغه، عندما خاطب جماعةً من الكوفة قائلاً: «أو تظنون أنني أقاتلكم لأنكم لا تصومون ولا تصلون؛ كلا، وإنما أقاتلكم لأتأمر عليكم».

ولا نبالغ إذا قلنا بأن الأمور قد جَرَت كذلك، في جميع العصور وفي كل العهود، مع اختلاف الدول وتفاوتها في الالتزام بالشريعة وتطبيق أحكامها. ولا غرابة، فالأمر الإلهي لا بد أن يترجم إلى أمر إنساني، ولا ترجمة من دون نسخ أو تبديل، أي لا بد أن يتمظهر في مؤسسات سياسية مدنية كالخلافة والإمامة والملـك؛ أو أن يتجسد في ممارسات مقالية عقلية، كما في الاجتهاد والتأويل. وعلى كل، فالإلهي هو نمط من أنماط ممارسة الحياة الدنيا، والقدسي سلطة على البشر، ولكن على نحو رمزي.

ولعل هذه الحقيقة لم تغب، من قبل، عن أذهان المسلمين. فهم تعاملوا مع «الخلافة» بوصفها دنيوية ناسوتية. بدليل أننا لا نجد دولة من الدول التي تعاقبت على الحكم، في الاسلام وفي أي من مجتمعاته، قد سميت «دولة إسلامية». بل نُسِبت تلك الدول إلى أصحابها ومؤسسيها؛ أي إلى العنصر والعرق، أو إلى القبيلة والأسرة، أو إلى الفرد والشخص. فقيل، مثلاً، الخلافة الأموية، والدولة السلجوقية، والسلطنة العثمانية؛ وقيل عهد الرشيد، وعهد المتوكل، الخ..

هكذا، فالدول الاسلامية ترتبط، كغيرها من الدول، بالشاهد لا بالغائب؛ ببناتها، أو الذين يستولون عليها، لا بالشريعة التي تستند إليها. ومعنى ذلك أن السلطة لم تكن إلهية، بل كانت بشرية في طريقة نشوئها، وفي آليات ممارستها وتقنيات سيطرتها. إنه دليل، في أي حال، على التمييز بين الدولة والشريعة، بيـن الصعيد السياسي والصعيد الديني. والحق أنه بعد زمن النبوة والخلافة الراشدية، قد حصل فصلٌ واضح، وإن غير حاسم، بين الخلفاء والعلماء، بين السلاطين والفقهاء[16]، أي بين رجال السياسة ورجال الدين، بحسب التسميات

(16) راجع بصدد هذه المسألة كتاب د. وجيه كوثراني، «الفقيه والسلطان»، دار الراشد، بيروت، 1989؛ وفيه =

المتداولة اليوم. فصار لكل فريق ميدانه ومجال عمله ومركز تأثيره. وهذا الفصل الذي يشير، نوعاً ما، إلى تعدد مصادر المشروعية في المجتمع، إنما يشكل مظهراً من مظاهر العلمنة. ولا جدال في أن الدولة، نسبةً إلى الشريعة، هي الأقوى والأولى، والأحق إذاً. في حين أن الشريعة تابعة، غالباً، للدولة وآلة لها، ونعني بالشريعة، على وجه الخصوص، إعادة إنتاج الوحي فقهاً وكلاماً، أحكاماً وعقائد. ولا عجب، فمنطق الدولة يقضي بأن تكون الولاية غاية بذاتها؛ ولذا، فهي أوْلى من الأحكام الدينية والفتاوى الشرعية. والدولة هي الأقدر، عادةً، على تنفيذ ما تشاء. ولهذا كان القرار السلطاني أقوى من القوى الشرعية. ولعل هذا ما يفسر مغزى الحديث القائل: ما بُعث نبيٌّ إلا في مَنَعة من قومه[17]. ولقد قالت العرب: إن الله يزع بالسلطان أكثر مما يزع بالقرآن[18]. وخلاصة ما يمكن قوله أن الوازع ليس واحداً بل أكثر، وأن الوازع السياسي أكثر فعاليةً من الوازع الديني، كما يمكن القول بأن لكل وازع، نوعاً من المشروعية الخاصة به.

IV ـ ناسوتية العقائد والشرائع:

ولنأخذ «الاجتهاد» مثالاً آخر لإيضاح ما نقوله. فما هي حقيقة الاجتهاد، إن لم يكن ممارسةً عقلانية ذات طابع علماني تنويري. والحال، فإنه بالاجتهاد، بما هو أعمال للعقل، أي بما هو رأي وقياس أو استدلال، إنما يستعيد العقل دوره المعطل ويتحرر من سطوة النص. صحيح أن العقـل في الممارسة الاجتهادية مرتبطٌ بالنص، محكومٌ له. ولكن للمسألة وجهها الآخر. ذلك أن من يسلك طريق العقل، أو يلعب لعبته، أو يتبنى استراتيجيته في الدفاع عن النص أو استثماره، لا بد أن ينقلب به الأمر، وعندها يصير العقل مؤسساً للنص؛ كما هو الحال في تجربة فلاسفة الإسلام حيث الفلسفة تؤسِّس الملة والشريعة؛ أو يغدو العقل حاكماً على النص، بدل أن يكون محكوماً، كما هو الشأن عند المعتزلة؛ فمن المعلوم أن النظر العقلي قد أفضى بهذه الفرقة إلى اعتبار العقل أوْلى من النص. وهكذا، فكما أن الولاية تَؤُول، عبر الممارسة، إلى كونها أولى من الشريعة وأحكامها، كذلك يؤُول الأمر بالعقل عن طريق التأويل

= يعالج المؤلف، من خلال التجربتين العثمانية والصفوية، العلاقة بين السلاطين والفقهاء، بما تعنيه من وجوه التأييد والالتحاق، أو الانفصال والمعارضة

(17) استشهد بهذا الحديث ابن خلدون في «مقدمته»، وفي معرض حديثه عن حاجة الدعوة الدينية إلى قوة العصبية.

(18) ورد هذا القول في الصفحة الأولى، وفي الكتاب الأول، وهو كتاب السلطان، من العقد الفريد لابن عبد ربه.

والاجتهاد، إلى أن يصبح أولى من النص. وفضلاً عن ذلك، فالاجتهاد هو ممارسة ذات طابع ديمقراطي، إذا جاز استخدام المصطلح الحديث أيضاً. ذلك أنه من حق كل واحد أن يجتهد، إذا ما استوفى شروط النظر، كما يحق لكل مجتهد أن يخالف، في اجتهاده، اجتهاد غيره؛ إذ الاجتهاد هو، دوماً، ظني؛ ومن ثم، فهو مِظنّة الخلاف. ولهذا، فإن ممارسة الاجتهاد هي، بمعنى ما، ممارسة لحق الاختلاف، على نحو ما تجلّى ذلك في اختلاف المذاهب الفقهية وتعدد الفرق الكلامية.

والإختلاف لا يمكن فهمه إلا بوصفه نتاجاً للعقل والتاريخ، أي بكونه قد نشأ عن اختلاف الظروف والشروط، وتفرق الأهواء، وتباين الطرق. فهو ليس علامة خطأ أو انحراف، بل شاهد على ناسوتية الشرائع والعقائد، إلا إذا اعتقدنا مع كل فرقة بأن مذهبها، وحده، هو الصحيح والمطابق للشريعة والوحي. والتسليم بذلك معناه ومآله أن يضع كل واحد نفسه في دائرة الإيمان، ويصنف جماعته في حظيرة الإسلام، وأن يرمي، بالمقابل، من يخالفونه في دائرة المغايرة المطلقة، متهماً إياهم بالبدعة والضلالة، أو بالمروق والزندقة.

غير أن لهذا الموقف مأزقه. فبإمكان كل واحد أن يتعامل مع كل واحد على هذا النحو، فيلجأ إلى نفيه واستبعاده؛ إذ لكل فريق حججه وأدلته، والمناظرة لا تقف عند حد، لأن لعبة الحجاج لا نهاية لها. ولهذا، فقد استمر الجدل بين أهل المذاهب المتنازعة قروناً، دون التوصل إلى بتّ المسائل الخلافية والفصل في القضايا الجوهرية. بل آل الأمر في النهاية إلى جدالات عقيمة ومماحكات لا طائل من ورائها. ولا معنى لتكراره اليوم، بل الأحرى قبول الاختلاف وتجاوز الاستبعاد. وذلك يقضي بأن لا ننظر إلى الاختلافات القائمة من منظار علمي محض، أو من منطلق عقائدي صرف، بل نتعامل معها بوصفها اجتهادات وتفسيرات وتأويلات، ترتبط باستراتيجيات فكرية سلطوية. فإنه من المعلوم أن لكل اجتهاد ظرفه وشرطه؛ ولكل تفسير حيثياته ومبرراته؛ ولكل تأويل منطقه وقواعده؛ كما أن لكل مذهب سياسته للحقيقة، ولكل نتاج معرفي مردوده السلطوي. ولهذا، فكل جماعة هي في تراثها، نتاج تاريخها، ومحصلة علاقتها بذاتها وبغيرها؛ وكل فرقة هي في علومها ومعارفها، منتجة، مجدّدة، مبتدعة؛ وكل مذهب له في أحكامه وشرائعه طابعه الناسوتي وبعده الدنيوي العلماني.

فلا مجال إذن لأن يحتكر أحدٌ الشريعة والحقيقة. بل الأولى التسليم بتعدد مصادر المشروعية، واختلاف أصول التشريع؛ والأحرى الاعتقاد بأن الحقيقة ليست واحدة، بل متعددة، وأن كل واحد يقوم ببناء حقيقته الخاصة.

صحيح أن الشريعة هي إلهية في الأصل والمبتدى. لكنها تَؤُول عند التفسير والتطبيق إناسية دنيوية. لأن المجتهد، أيا كان مبلغ علمه وفهمه، يصدر عن ظن فيما يراه أو يستنبطه، ولا يمكن له أن يبلغ اليقين، إذ لا أحد يبرأ من الخطأ والوهم والنسيان؛ ولأن الحاكم، أيا كان مبلغ عدله وتقاه، لايخلو من ظلم في تطبيق الأحكام، إذ لا أحد يبرأ من النقص والهوى والاختلاف. ولهذا كان بعض علماء الاسلام لا يجزمون ولا يقطعون، بل ينهون مباحثهم أو مقالاتهم بعبارة: «والله أعلم». ولعل هذا ما يفسر لنا قولا للشافعي[19] يقول فيه «رأيي صوابٌ يحتمل الخطأ ورأي غيري خطأ يحتمل الصواب». فالعلم بالشريعة هو احتمالي ظني، لأنه لا يمكن أن يكون إلا بشرياً عقلياً. ولهذا، فلا أحد أَوْلى بالشريعة والحقيقة من سواه. بل الكل مجتهدون، وإذن معرّضون للوقوع في الخطأ.

صحيح، أيضاً، أن الكتاب واحدٌ، عند كل ملة. لكن القراءات كثيرة ومتباينة. ولا يمكن أن يكون الأمر على غير ذلك. لأنه إذا كان عالم الإلّه يتصف بالوحدة والبساطة والثبات والمماهاة التامة، فإن عالم الإنسان لا يمكن أن يُنتج إلا التعدد والتعقيد والتغير والاختلاف. ولو كان الكل يصدرون في أقوالهم وأفعالهم وسياساتهم عن الإلهي، أو يتوافقون معه، لما اختلفوا، ولما كان، بالأحرى، ثمة معنى لأن يقع بين البشر خِلاف اصلا. والحال فإن الاختلاف واقعة أصلية لا مجال لانكارها وتجاهلها؛ فمن الجدير، إذن، قبول المختلف والسعي إلى عقله والائتلاف معه، بدلاً من رفضه واستبعاده. ولا يتحقق ذلك إلا إذا نظرنا إلى الفرق والمذاهب من خلال ناسوتية الإنسان وزمنيته، أي بوصفها تعبيراً عن منزعه التشبيهي، أو شرطه التاريخي، أو طوره الحضاري، أو اجتهاده العقلي، أو حقه في ممارسة التمايز.

بمثل هذه النظرة النقدية المنفتحة، إنما توضع الأمور في موضعها الصحيح؛ إذ تجعلنا ننظر إلى اختلاف المختلف، لا بوصفه انشقاقاً وخروجاً، بل بوصفه تنوعاً وثراءً وممارسة للتعدد ذات محتوى ديمقراطي؛ كما تجعلنا ننظر إلى المخالفة في الرأي والمذهب والمعتقد، لا بوصفها بدعةً وضلالة، أو مروقاً وزندقة، أو اغتراباً ثقافياً، أو استيراداً عقائدياً، بل بوصفها إنجازاً وإبداعاً، وإشراقاً وتنويراً، أي تجليات للعقل الإسلامي في العلم والفلسفة، وفي الأدب والفن، وفي مختلف حقول الثقافة.

(19) استشهد بهذا القول د. رضوان السيد؛ راجع مقالته: الشريعة والأمة والدولة، نظرة في شعارات «تطبيق الشريعة» وأصولها، مجلة منبر الحوار، العدد 13، السنة الرابعة، ربيع 1989، ص 68.

وحدها قراءة ناسوتية في الممارسات والمؤسسات، وفي النصوص والأحكام، وفي الدول والحكومات، تتيح لنا إعادة الاعتبار إلى ما هو مستبعد ومهمّش ومغيّب، وإلى ما هو مختلف ومغاير في نظر العقل الاسلامي، ونعني به هنا بالتحديد، العقل الفقهي أو الكلامي، كما يتيح لنا إبراز ما تنطوي عليه الحضارة الاسلامية من وجوه الإبداع، ومن الأنشطة التنويرية، والمنازع العلمانية التحررية. فالاسلام ليس ممارسةً دينية شرعية فقط، بل هو أيضاً خلق حضاري، وإنتاج علمي وفكري، وإبداع لفضاءات فنية وجمالية[20].

ولا شك أن قراءة كهذه تصدر عن مفهوم مغاير للحقيقة. ذلك أن التفكير بصورة مغايرة، يتطلب فهم الفهم من جديد، وإعادة النظر في مفهوم الحقيقة ذاته. فلم تعد الحقيقة تطابق الحكم مع الموضوع القائم خارج الذهن، ولا هي تواطؤ الشرح أو التفسير مع المعنى الأزلي القائم في الذات المتعالية القاصدة، بل الحقيقة تتعلق بظروف تكوّنها وشروط إنتاجها وانبنائها[21]، وتتوقف على معطيات التجربة، ومواضيع النظر، وحقول القراءة، وأحوال الذات العارفة. إنها ثمرة الحاكمة الانسانية، وشكل من أشكال ممارسة الإنسان لذاته، أي ثمرة تأوله لوجوده.

٧ ـ الناسوت يؤسِّس اللاهوت:

والتأكيد على أن الحكم في الاسلام، أو في أي شريعة أخرى، هو إلهي، إنما هو، في حقيقته حجبٌ لناسوتية الحكم، أكان قراراً سياسياً أم تقريراً عقلياً؛ بل هو تستر على محاولة الحجب ذاتها، حجب الطابع الدنيوي العلماني للدولة، أو الصفة الناسوتية العقلية للمعرفة. ذلك أن العبارة تخفي ما تعلنه في الوقت نفسه؛ نعني أن ما يتناساه قول القائل: لا حكم إلا الله، أو هذا هو حُكْم الله، إنما هو عبارته ومنطوقه، أي كونه حكماً بشرياً وقولاً ناسوتياً. ولهذا، فالقول بالحكم الإلهي لايحجب الحكم الناسوتي الدنيوي، بل يخفي عمل الحجب ذاته، أي تلك المحاولة التي ترمي إلى التأكيد على إلهية الأحكام بعبارات لا يمكن أن تكون غير بشرية.

وهذا هو الإشكال: لا يمكن للإنسان أن يعبِّر عن نداء الألوهة فيه، إلا بكلام إنساني

---

(20) راجع ما يقوله بهذا الصدد عبد الوهاب المؤدب الذي يستشهد به عمار بلحسن في مقالته: الديني والدنيوي.. المصدر السابق، ص 16.

(21) انظر فهماً مغايراً للحقيقة عند جيل دلوز، المعرفة والسلطة، مدخل لقراءة فوكو، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، 1987، ص 70-72.

ينطق به شخص معيّن، في زمن معيّن، وينتمي إلى قوم مخصوصين يتكلمون بلغتهم الخاصة. ولهذا، فلا مناص من أنْسَنَة الوحي الإلهي على يد الإنسان. لأن هذا الأخير يدرك الله على صورته ومثاله، وبحسب ما يوحي به مخياله هذا على مستوى أول؛ ثم يلي ذلك مستوى آخر، أخص، يتم فيه تأميم الله بحسب الأقوام ولغاتهم وثقافاتهم، إذ كل أمة تدركه، أيضاً، على صورتها وبحسب لغتها؛ كما جرى مثلاً، تهويده على يد العبرانيين، أو أَغْرَقَتَه مع اليونان، أو تعريبه في لغة العرب[22]. وكذلك الحال مع كل أمة، وكل طائفة، وكل مجموعة؛ بل هذا شأن كل فردٍ واحد من الناس، يتخيله بحسب صُوره واستعاراته. ولهذا قيل: إن الطرق إلى الله هي بعدد أنفس الخلائق.

والإنسان، إذ يتحدث عن إلهية أحكامه وممارساته، إنما يحاول أن يحجب إنسانيته التي هي من البداهة في الإنسان، بحيث تكاد تُنسى. فالإنسانية، لشدة جلائها وانكشافها، إنما تستعمل في كشف سواها وتأسيسها؛ إذ البديهي يؤسس ما ليس بديهياً، ويحتجب وراءه، في الوقت نفسه. وهكذا، تحتجب الإنسانية وراء الإلهية احتجاب البداهة التي تؤسِّس المعرفة وتُوجِبُها. وفي الحقيقة إن الإنسان إذ يتحدث عن ألوهية أقواله وأفعاله، فهو لا يتستر على إنسانيته بقدر ما يتستر على محاولة حجبه لها وإبراز ألوهيته إزاءها وخلاصة القول، فيما نريد قوله، أن الإنساني بديهي، قَبْلي؛ إذ لا يسبق تصوره في الذهن تصورٌ آخر، بل هو الذي يجعل التصور والحكم أمراً ممكناً في حين إن الإلهي اعتباري، بعدي؛ إذ هو يُستنْبط على نحو بَعْدِي، ويحتاج إلى النظر والتدبر. والاعتباري لا يتحقق بذاته، بل بغيره. ولهذا، فالإنساني هو أصلي في الذهن. وأما الإلهي فيتحقق به وينبني عليه، أي عن طريق العقل والعلم. وهذا يكفي، بذاته، لتبيان الأساس الناسوتي العلماني لكل مشروع ديني، ولكل ترتيب لاهوتي عقائدي. فالقول البيّن الواضح هو الذي يؤسس لقول آخر، فيجعله واجباً أو ممكناً. والقول بناسوتيّة الإنسان وعلمانيته هو الذي يجعل القول بلاهوتيته أمراً ممكناً. وعليه فالناسوت هو الذي يؤسس اللاهوت.

VI ـ علمانية غير معترف بها

والحق ان المجتمعات الاسلامية قد مارست علمانيتها وناسوتيتها، على نحو من الأنحاء، أو بمعنى أدق على مستوى من المستويات، سواء بإنتاجها للشرائع الفقهية وللعقائد

(22) ولا نستنكرن ذلك إذ الحق، كما يراه أهل العرفان، يظهر في كل شيء بمقدار قابلية هذا الشيء، أي بمقتضى طبيعته وماهيته، ووفقاً لاستعداده وإمكاناته. وهذا يصح على البشر أنفسهم. من هنا أنسنة الله على يد الإنسان، راجع رأي الصوفية عند مهدي آشتياني، السزواري، المصدر السابق، ص 9

الكلامية، أو بقبولها تعدد مصادر التشريع، والفصل بين الخلفاء والعلماء، أو بسماحها بتعدد المذاهب الفقهية. ولا غرو. فالمسلمون كانوا، كسائر البشر، يستنبطون ويبتدعون، ويقدِّرون ويشرِّعون، ويخططون وينظِّمون، ويسوسون ويدبِّرون، ويبدلون ويغيرون، كل ذلك بحسب مقتضيات حياتهم، وضرورات اجتماعهم، وممكنات فكرهم. حصل ذلك خاصة إبان تفوقهم وتوسعهم، وفي عصر تقدمهم واشعاعهم. لقد كانوا، حقًّا، منتمين إلى حياتهم الدنيا، منخرطين في صناعتها وإعادة إنتاجها بالعمل والممارسة، وبالعقل والعلم. فالعقل هو الوارث للنبوة بعد انقطاع الوحي[23]. والبشر هم، على كل حال، «أعلم بشؤون دنياهم»، على ما جاء في حديث نبوي[24]. والعالم بأحوال دنياه، البصير بشؤونها، القادر على مجابهة صروفها وتصريف أمورها، هو علماني دون ريب، وإن لم يعِ علمانيته ويَسْعَ إلى التنظير لها أو تأسيسها عقلاً. ولهذا، يمكن القول بإن المسلمين كانوا علمانيين، بهذا المعنى، ولا يمكن أن يكون الأمر غير ذلك[25].

هكذا، فقد مارست المجتمعات الإسلامية ناسوتيتها وعلمانيتها مع إنكارها لذلك[26]، أو من دون أن تعي به، أو بجهلها له، إن لم نقل بتجاهله. فالإنسان إنما ينكر ما يمارسه من السيطرة بإحالته إلى غائب يشكل سلطة قدسية رمزية؛ وهو حيِّز لفكر لا ينكشف لذاته تمام الإنكشاف، بل يبقى جانبٌ منه يحتاج إلى أن يُفكرَّ فيه؛ وهو «محل لجهل أصلي»[27]، إذ هو

23) انظر رأي د. حسن حنفي بهذا الخصوص، في كتابه: من العقيدة إلى الثورة، 1، المقدمات النظرية، دار التنوير، بيروت، 1988، ص 17-19

(24) هذا حديث نبوي أذكر أني قرأته، ولكني لا أتذكر المصدر الذي قرأته فيه.

(25) ولعل هذا ما يفسر قرار الخليفة الثاني، عمر، بتحريم مُتْعتَيْن كانتا على عهد النبي، إحداهما متعة النكاح، نعني بذلك كون الخلف أدرى من السلف بشؤون دنياهم. وهذه ممارسة علمانية.

(26) هذا ما يراه محمد أركون. فهو يعتبر «أنه حدث على غير وعي من المسلمين نوعٌ من الزحلقة للتعاليم الدينية في الإسلام لكي تتحول إلى نوع من العلمنة غير المعترف بها صراحة. إنها علمنة غير معترف بها وغير مفكر فيها». بل هو يرى أن «العلمنة تكتسح اليوم تحت غطاء ديني وشعارات دينية، كل أرض الاسلام، ولا أحد يعلم ذلك». راجع مقالته المشار إليها آنفاً: الأصول الإسلامية لحقوق الإنسان، ترجمة هاشم صالح، المصدر السابق، ص 114

(27) فالذات لا تحضر لذاتها مباشرة، والفكر لا يَسْتشِفّ ذاته بصورة مطلقة وكلية، كما اعتقد ابن سينا وديكارت بل ثمة، أبداً، في الذات العارفة وفي الفكر المفكِّر، ما لا يحضر وما لا يفكَّر فيه؛ إذيقوم بين الذات وذاتها، أو بين الفكر ونفسه، وسائط وحجب، من بنيات كثيفة أو أنساق لا شعورية، أو ممارسات معتمة، أو لغونات صامتة، مما يجعل معرفة الإنسان بنفسه أمراً متعذراً. وإذا كان الكائن الإنساني يوصف بالحصور والتعالي، فإنه بتعاليه يضاعف تجريبيته الصميقة التي تفلت من فكره وتُنسخ في تعاليه. من هنا =

يمارس خبرات وتجارب تتجاوزه، ولا يمكن له أن يعيها بالكلية. ولهذا، فإن ممارسة ناسوتية علمانية للإسلام، نعني قراءة نقدية للخطابات والمؤسسات السياسية، ولمختلف أشكال الخبرات، أي قراءة في تاريخ الحقيقة، إنما تمكّن العقل الإسلامي من أن يعقل الممارسات التي ينكرها ويرفض التعرف على نفسه من خلالها. وهذا يجعل المجتمعات الاسلامية أكثر امتلاكاً للوعي بذاتها والتحكّم بمصيرها، وأكثر التصاقاً بكينونتها وإفصاحاً عن حقيقتها. فحقيقة الحقيقة أنها تحجب الموجود، حجباً ما، فيما هي تحاول الكشف عنه. ولذا، فمهمة الفكر تقوم، أبداً، على كشف المحجوب، وعلى التفكير فيما لم يفكر فيه من الخبرات والممارسات، أي من العلاقات السلطوية، والأنظمة المعرفية، وأشكال ممارسة الذات والوعي بها. ومن مهامّ الفكر الإسلامي أن يفكّر فيما لم يفكر فيه بعد، من الممارسات السلطوية الدنيوية، والأنماط العقلانية الناسوتية، وأشكال العلاقة بالذات والتعرف إليها.

VII ـ تعدد مصادر المشروعية

والكلام على العلمانية بوصفها إنجازاً تمّ من خلاله تحرير الإنسان من قيدٍ من قيوده، لا يعني، في أي حال، تحويل العلمانية إلى لاهوت جديد؛ كما لا يعني النظر إلى العلم بوصفه سلطة معرفية لا تقبل الجدال، أو الإنسياق إلى تقديس العقل أو تأليهه. فالعقل هو قدرة إجرائية، وتقنية منهجية، وفعالية نقدية. إنه إمكان للشرح والتفسير، بل جملة إمكانات، أي إمكان مفتوح على الواقع. ومتى كفّ العقل عن أن يكون كذلك، أمسى تبريراً عقائدياً، أو سلطة عمياء، بل صنم يُعبد. فلا ينبغي، إذن، أن تتحول النزعة العقلية، أي العقلانية إلى نزعة لاهوتية، إذ بذلك يكون الإنسان قد استبدل قيداً بقيد. ولهذا، فمن مهامّ العقل أن يمارس نقد ذاته، باستمرار، وذلك بإخضاع كل الطروحات والمشاريع والشعارات إلى فعالية النقد والتفكيك؛ وهي فعالية ترمي إلى كشف ما يستبطنه العقل نفسه من آليات حجب الحقيقة ومن أشكال نسيان الوجود، كالأشكال الدوغمائية، والتشبيهية، والسلطوية، والأصولية[28].

= ذلك التأرجح الذي لا ينتهي، والذي يجعل عمل الفكر عملاً دائباً مستمراً لا وصول من خلاله إلى حقيقة بديهية، كما يؤكد ميشال فوكو. ولذا، فمهمة الفكر أن يفكر، دوماً، فيما لم يفكّر فيه، أي أن يستحضر ما لم يحضر، وأن يدرك ما يفلت من الادراك، أو ما يتناساه الفكر نفسه؛ راجع نقد فوكو وتحليله لمقولة الحضور المتمثلة فيما سمي بـ«الأنا أفكر»، أو«الكوجيتو»، في كتاب «الكلمات والأشياء»، ترجمة مشتركة بإشراف مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1989، ص 267-272

(28) نعني بالدوغمائية النزعة إلى الانغلاق والجمود والثبات على الرأي والموقف دون أي زحزحة؛ وبالتشبيهية =

إن العلمانية ليست مذهباً جامداً، أو شعاراً ما ورائياً، ولا ينبغي لها أن تكون كذلك، وإنما هي مشروع لا يكتمل، وأفق ينبغي «افتتاحه باستمرار»، كما يرى، بحق، الاستاذ محمد أركون[29]. وبكلام آخر، لا ينبغي أن تتحول العلمانية إلى سلطة كهنوتية حديثة تقوم بتحديد وضبط كل شيء، بما في ذلك الفكر نفسه؛ كما لا ينبغي لها أن تمسي معتقداً مغلقاً، أي نظاماً فولاذياً، أو منزعاً فاشياً عنصرياً، على نحو ما آلت إليه بعض المشاريع الايديولوجية الحديثة، من قومية عرقية، أو اجتماعية طبقية. ولهذا، فإن أصل المشروعية يبدو غير كاف، في حد ذاته، لتحديد ماهية العلمانية. فالتجربة تشهد بأن هناك دوماً ما يتهدّد حرية الفرد وحقوقه، من خلال الميل إلى احتكار السلطة، أكانت دينية أو غير دينية، وإلى مصادرة المشروعية، أكانت من خارج المجتمع أم من داخله، وذلك تحت حجج وذرائع تُحيل في الغالب، إلى مبادىء غيبية، كداعي المصلحة العليا وسيادة الأمة، والحرص على الهوية... ولهذا، فالضامن الأساسي للحريات والحقوق هو تعدد مصادر المشروعية والسلطة. ولعل العلمانية ليست شيئاً آخر سوى ذلك[30].

وبالمقابل، فإن الكلام على العلمانية لا يعني، البتة، نفي الدين، بما هو إرث وتاريخ وتجربة، أي بما هو حقيقة واقعة لا مجال لانكارها وتجاوزها. وكما أنه لايمكن للإنسان أن ينسلخ عن ناسوتيته وأن يعرى من علمانيته، فلا يمكن له، أيضاً، أن يتجرد عن منازعه القدسية الغيبية، وإن ظن ذلك. فالقدسي هو عنصر من عناصر الوعي[31]. والغَيْبي هو مبدأ من مبادىء الاجتماع[32]. وبهذا المعنى لا اجتماع، أكان حديثاً أم قديماً، يخلو من أبعاد غَيْبية قدسية،

= ميل الإنسان إلى خلع صفاته على الأشياء؛ وبالسلطوية تغليب الأمر على العقل، أي كل ما يعتبر غير خاضع للكلام والجدال. وبالأصولية وهم التطابق مع أصل أول مفترض.

(29) راجع محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، المصدر السابق، ص 293-294.

(30) راجع رأي بالانديه في هذه النقطة في حواره مع هاشم صالح، المصدر السابق، ص 35.

(31) على ما يذهب إلى ذلك عالم الأديان مارسيا إلياد. فهو يعتبر أن المقدس، والدين شكل من أشكاله، ليس طوراً من أطوار الوعي، بل عنصر داخل في تركيبه؛ راجع مقدمة كتابه: الحنين إلى الأصول، Idées Gallimard، باريس، 1971. ولعل هذا ما يفسر لنا كيف أن الممارسة السياسية للإنسان الحديث، بالرغم من ادعائه العلمانية، لا تخلو من مظاهر التقديس كما يبين علماء ومفكرون أمثال بيار بورديو، وجورج بالانديه، وريجيس دوبريه.

(32) يعتبر ريجيس دوبريه أن المجتمع لا يأتلف ولا يكتمل إلا بواسطة مبدأ غائب وبناء عليه. وهذا الغائب هو الذي يرسم الحدود الفاصلة بين الدنيوي والمقدس ويوحدهما في الوقت نفسه. من هنا حديث دوبريه عن المقدس السياسي، راجع كتابه: نقد العقل السياسي ترجمة د. عفيف دمشقية، دار الآداب، بيروت، =

ومن طقوس رمزية سحرية. ذلك أنه لا اجتماع بلا عقيدة، ولا عقيدة إلا وتُحيل إلى غائب؛ ولا عقيدة من دون سلطة مقدسة.

فلا مجال، إذن، لرفض الديني، فهو زمنٌ من أزمنة الإنسان. وكل زمن منفيّ، يعود على أسوأ ما يكون العود وأرهبه. ولهذا، فالمطلوب ليس الإنكار والاستبعاد والتجاهل. بل المطلوب الإقرار بتعدد مصادر المشروعية وتمايز السلطات من مادية ورمزية، مع الإقرار في الوقت نفسه بتداخل المجالين السياسي والقدسي، وانفتاح كل منهما على الآخر، أو استثماره له، بدلاً من نفيه وإقصائه أو حجبه وطمسه. فلا سلطة واحدة في المجتمع، بل سلطات كثيرة تنفصل وتتصل، وتتقاطع وتتشابك. والمطلوب أيضاً الاعتراف باختلاف أنماط الفهم والتعقل، وتعدد الطرق والمناهج، والحرص على استقلالية الفكر، واعتبار الفعالية النقدية أمراً مشروعاً، وواجباً.

إن استراتيجية القراءة، قراءة التاريخ والتراث كما نفهمها ونمارسها، ينبغي أن تخدم رؤ ية إلى الوجود الإنساني، تأخذ بعين الاعتبار تعقيد ماهيته، وتعدد مستوياته، وتقاطع أبعاده، وتداخل أزمنته، كما تأخذ بالحسبان حركيته وتطوره وانفتاحه على أكثر من أفق وعلى غير عالم؛ بحيث لا يطغى مجال على سائر المجالات ولا يَسْحق جانبٌ بقية الجوانب. إنها رؤ ية ينبغي أن تنفتح، باستمرار على الممكن، والمستبعد، وحتى الممتنع، بل الممنوع، والحري بمن يطمع بكشف المحجوب، واستعادة المنفيّ، وكسر حدود الممتنع، أن لا يلجأ إلى المنع والحجب والاستبعاد. ولهذا، فلا يجدر بمن هو أهل لأن يفكر، استبعاد أي تراث أو تجربة، أو إنجاز. فكيف إذا كان الأمر يتعلق ببدايات وأزمنة وتجارب لا تكف عن الهام الفكر والعمل، أو بنصوص لا تستنفذ طاقتها على التفسير والإضاءة.

= 1986، الكتاب الثاني، الفصل الأول؛ راجع أيضاً عرضاً له قام به بسام حجار في مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 29، ص 135.

من المفارقات التي تُلفِت نظر المتأمل للممارسات الاجتهادية في الإسلام، أن الإجتهاد مفتوح نظرياً، ولكنه مغلق عملياً، لدى طائفة، في حين انه مغلق نظرياً، ولكنه مغلق عملياً، لدى طائفة أخرى، ولقد افتُتح الاجتهاد، أول ما افتُتح، لدى أهل السنّة، كما هو مُجمَع عليه؛ فهم أول من مارسه، ونظّر له وصنّف فيه. ولقد شكل الاجتهاد عموماً أصلاً من أصول التشريع، كما شكّل أساساً لبناء العقائد وتقرير قواعدها.

ففي مجال التشريع كان الاجتهاد جواباً على الحاجة الماسة إلى الحكم على الوقائع التي لا نصَّ حرفياً عليها. ذلك أنه، لما كانت النصوص متناهية، في حين أن الوقائع لا تتناهى، وَجَب الاجتهاد، أي إعمال الفكر واستعمال الرأي والقياس، لضبط الوقائع والتشريع لها من جهة؛ أو للنظر في كيفية الاستنباط من الأصل وإلحاق الفرع به وقياسه عليه.

ولكن الممارسة الاجتهادية لم تقتصر على استثمار الأحكام أو على النظر في طرق الأدلة وقواعد القياس، أي على الفقه وأصوله، بل اتسعت لتشمل البحث في أصول الديانة وقواعد العقيدة. ذلك انه، بعد انتهاء زمن النبوة وانقطاع الوحْي المُوحى، يعود الأمر إلى العقل لكي ينهض بدوره، ويمارس نشاطه ويُبدع إبداعه؛ فيبحث ويعلّل، ويحلّل ويُنظِّر، ويجادل ويدافع، ويبتّ ويفصل. وكان ذلك جواباً على أوضاع وحاجات ومشكلات مختلفة: أولاً، كان لا بد من النظر فيما اختلف فيه بعد بروز الانقسام ونشوء الأحزاب، واحتدام النزاع على الخلافة؛ ولا بد، أيضاً، من معالجة المعضلات الدينية وحلّ الإشكالات النظرية التي أُثيرت في وجه العقل الإسلامي بعد عصر الفتوحات والترجمات، أي بعد الإطلاع على العقائد والفلسفات والعلوم والمناهج التي وجدها العرب والمسلمون لدى الغير؛ ولا بد، كذلك، من وضع معيار للعلم، أي وضع المسلمات العقلية التي تصح بموجبها البرهنة على المسائل، وتجدي في المدافعة عن

الرأي والمعتقد؛ ولا بد، أخيراً، من القطع في المسائل التي لا يُقطع فيها في أصول الفقه الذي عدّ علماً ظنياً فرعياً. وهذه القضايا، تشكل، جميعها، موضوعاً لعلم أصول الدين، أو علم الكلام بحسب التسمية التي غلبت عليه، وقد عُدّ علماً عقلياً قطعياً غرضه تأسيس العقيدة والتنظير لها والدفاع عنها وتثبيتها بالأدلة العقلية والأقيسة المنطقية. فلم يكن إذن ثمة مناص من الإجتهاد، إن في الفروع والعمليات، وإن في الأصول والنظريات. حتى صار الاجتهاد أصلاً للتشريع، وآلة للتنظير، ومنهجاً للتحقيق، وسبيلاً للتطور والتجديد.

وإذا كان الاجتهاد قد افُتتح في الدائرة السُنية، فإنه قد نما وأزهر، وأثمر العديد من المذاهب الفقهية والمدارس الكلامية، وأنتج غير نسق علمي ومقال منهجي، مما لا مجال لتفصيله هنا والكلام عليه. غير انه قد توقف بعد ان أينع وأثمر، وسُدَّت أبوابه بعد انحصاره بالمذاهب الأربعة المعروفة في ميدان الفقه، وبعد ان تقرّرت أصول العقائد وحُدِّدت طرقها وأحصيت قواعدها بصورة نهائية على يد المتأخرين من علماء الكلام. فغلب عندئذٍ التقليد على الرأي والاجتهاد، وكان ذلك علامة على ان العقل قد خبا نوره، وأنه كفّ عن الانتاج ليقتصر نشاطه على النقل والجمع والشرح أو شرح الشرح.

أما لدى الشيعة، فالأمر على العكس، إذ الاجتهاد مغلق نظرياً، ومن حيث المبدأ. لأن الأصل عندهم هو تقليد الإمام المعصوم في النظر وفي العمل. والإمامة هي، في معتقدهم ، منصب إلهي أُريد له ان يكون استمراراً للرسالة والدعوة، وأمر قد نُصَّ عليه وبُلّغ به. ولهذا، فإن مهام التشريع والتنظير تناط بالإمام وحده. إليه يعود الحكم والرأي في أي مسألة شرعية أو اعتقادية. فهو المرجع. وليس لأحد غيره ان يقول قولاً أو يحكم على واقعة. وهو إذ يحكم ويقول، فليس قوله بحثاً أو نظراً؛ وليس حكمه اجتهاداً أو استنباطاً. لأنه لا يقول من عنده ولا يحكم برأيه، بل يصدر في ذلك من لدن الغيب. فكلامه يشبه الوحي، ولكنه لا تبليغ فيه. وعليه فلا اجتهاد ههنا من حيث المبدأ. وهو إذ يحصل يكون استثناءً، أو وضعاً عارضاً يزول بانتهاء الغيبة وظهور الإمام المنتظر. فكما ان الغيبة هي استثناء، كذلك الاجتهاد هو استثناء، أي ترهن ممارسته بغياب صاحب الأمر.

وهكذا، كان السنّة يقولون، في المبتدى، بالاجتهاد؛ وهم أول من مارسه وانتفع بثماره. ثم انقلبوا بعد ذلك وأغلقوا بابه في المنتهى. في حين ان الشيعة عارضوا الاجتهاد والرأي، في المبتدى وفي طور جمع أحاديث الأئمة وقبل الغيبة، فكانوا نَقْليين إخباريين.

ولم يعرفوا نعمة الاجتهاد ولا ذاقوا ثماره. ثم انقلبوا بعد ذلك، فأخذوا به، وفتحوا بابه، ومارسوه، ودافعوا عنه، بل تباهوا به على الغير؛ وكان ثمرة ذلك أن ظهر عندهم أئمة الإجتهاد وأرباب النظر في مختلف فروع الثقافة الإسلامية. ولا شك ان الاجتهادات والمقالات في الدائرة الشيعية تختلف فيما بينها، بل هي تتعارض في كثير من الأحيان، وذلك بحسب العصور، وبحسب الموضوعات والمسائل، وبحسب أئمة النظر والاجتهاد، تماماً كما هو الحال في الدائرة السُنية. وإذا كانت حصيلة اجتهادات الشيعة تمثّل مذهبهم الذي به يناقضون مذاهب خصومهم ويتميزون عنهم، كفرقة وجماعة، فإنهم في الكثير من مقولاتهم ينفتحون على الفرق الأخرى كالأشعرية والمعتزلة ويتفقون معهم في بعض آرائهم وأقاويلهم. بالطبع ما عدا مسألة الإمامة التي هي أصل الخلاف وموضع النزاع.

ومهما يكن، فالمواقف لا تتصادّ بالكلية، بل يستدعي أحدها الآخر أو يقوم مقامه. ففي النهاية كل فرقة تتردد بين فتح وغلق، بين النظر والتقليد، بين العقل والنقل، بين الرأي والنص ولا مجال للتفاخر وتبادل التهم. هذا فضلاً عن ان باب الاجتهاد قد فُتح على مصراعيه عند الجميع، ابتداء من عصر النهضة والإصلاح. والكل ينادون به ويدعون إلى ممارسته. ولسنا هنا بصدد تقييم نتائجه وثماره.

طبعاً إننا لا ننفي، بذلك، وجود الاختلافات بين الفريقين. إذ الخلاف قائم وما زال يُعاد انتاجه وتتجدّد صوره. وعلى الأقل، فهم مختلفون في معنى الاجتهاد وحدوده وأسسه، بل في وقائعه وتاريخه: هل هو أغلق فعلاً، أم لم يغلق؟ وبالاجمال لكل فرقة إرثها الخاص الذي يميزها عن غيرها. لكل كتبه ومراجعه؛ ولكل طريقته ومذهبه. والاختلاف بينهما يتحلى على أكثر من صعيد، وفي غير مجال. فهناك، أولاً، اختلاف إيديولوجي عقائدي يتجلى في تباين الرؤية إلى الإسلام ذاته، كالاختلاف حول الإمامة والولاية. فالشيعة يرون ان الولاية استمرار للنبوة، وأنها تكون بالاجماع والاختيار، بل بالنص والتعيين؛ في حين ان السنّة ينفون ذلك ويخطئونه، بل يعدّه بعضهم بدعة وضلالة. وبالاضافة إلى الإختلاف في المسائل الأصولية هناك الاختلاف في التشريعات، كالاختلاف في أحكام الميراث والزواج والطلاق. والاختلاف التشريعي يتسلل إلى أدق التفاصيل والجزئيات، كما يتجلى ذلك في الممارسات العبادية. كذلك ثمة اختلاف بين الفريقين ذو طابع علمي ابستمولوجي، كالاختلاف في معايير الإثبات، أي في طبيعة الدليل وأنواعه ومراتبه، وفي منزلة القياس وحُجيته وسلطته. فالسنّة، كما هو معروف،

يأخذون بالقياس ويعدّونه أصلاً، في حين أن الشيعة يرفضون الأخذ به؛ ولنقل، بمعنى أدق، ان الفريقين يختلفان في مفهومهما للقياس وطريقة استعماله؛ إذ الشيعة يأخذون بالدليل العقلي، كما يصرّحون ويؤكدون. ولا دليل عقلياً إلاَّ وهو شكل من أشكال القياس.

ولكن، وبالرغم من ذلك، فإن نظرة جديدة مختلفة إلى النصوص تكشف عن اتفاق الفريقين، فيما وراء الإختلافات العقائدية والفقهية والمعرفية. والحال فإن الفريقين يشتركان في آلية التفكير، وفي طريقة انتاج المعارف التي أنتجوها. فكلاهما يخضع لسلطة النص، وينطلق من الأصل ويقيس عليه. وكلاهما يمارس التفكير على مثال سَبَق، ويقيس الغائب على الشاهد.

والأهم من ذلك كله ان الفريقين المختلفين في الفقه والعقائد، وفي الكثير من المعارف، يتفقان في أساس قراءتهما للنص القرآني وفي منطق تعاملهما معه. وبيان ذلك ان كل فرقة، فيما هي تقرأ النص وتستعيد الأصل، إنما تجعل من إرثها الخاص، أي من فقهها وعقائدها ومجمل معارفها، أصلاً يُضاف على الأصل الأول؛ وتميل إلى إحلال نصوصها محل النص القرآني. كيف لا، ونحن نجد ان كل فريق قد نصَّب نفسه حارساً أوحد للشريعة والعقيدة، ومالكاً للحقيقة وحده من دون سواه؛ وأن كل ناظر اعتبر أقاويله المفتاح لفهم النص واكتناه حقيقة الوحي، وكرّس كتبه بوصفها الطريق «المنقذ من الضلال»، و«الموصل إلى ذي العزة والجلال». ومن هذا شأنه إنما ينزّل نصوصه منزلة النص المُنزل، ويُقيم أقواله مقام القول الحق، ويتعامل مع الحقائق التي يقرّها وكأنها حقيقة الحقيقة. ولا غرابة في القول. فالكلام الذي يزعم التأسيس لكلام الله يتقدّم على الكلام الإلهي. والقول الذي يبيّن ماهية الحقيقة ويوضح طرقها ويضع معاييرها يصبح حقيقة الحقيقة. والمعيار الذي يحدّد أدلة استثمار الأحكام من النص يغدو حاكماً على النص ومرجعاً له. والفرع الذي يُشرِّع للأصل وينظِّر له، يصير هو الأصل الذي يعتمد عليه، أو الطريق الذي يُهتدَى به. والتفسير الذي يشرح المعنى المنصوص عليه يصبح معنى المعنى، ومن ثم أولى من النص المشروح ذاته.

هذا ما تُظهره قراءة حفرية للنصوص والأقوال، ترى إلى ما يسكت عنه القول ويحجبه النص. والحق ان القول الذي يدّعي بأنه لايفعل سوى ان يشرح أو يفسر قولاً آخر، إنما يحجب ما يعرُضه بالذات، أي كون الشرح يختلف عن المشروح أولاً، وكونه أولى منه ثانياً. لأنه إذا كان القول لا يبين إلاَّ بواسطة قول آخر، هو الشرح، فإن الشرح

يغدو عندئذٍ أدلّ على المراد من النص المشروح، ومن ثم بديلاً عنه. كذلك، فإن النص الذي يزعم تأسيس نص آخر بالعقل، إنما يحجب أيضاً ما يعرضه، أي كون ما يؤسِّس يختلف عما يُؤسَّس، ويقوم مقامه. لأنه إذا كان نص الوحي يحتاج إلى مقالات العقل لكي تؤسِّسه وتُثّبت حقيقته، فالعقل يغدو عندئذٍ أولى من النص والوحي. إذ الشيء الذي به يبرهن على شيء آخر ويُؤسَّس به هذا الأخير هو متقدِّم عليه لا محالة، وإلاّ لما احتاج إليه أصلاً. وهذا هو على كل حال إشكال الخطاب الكلامي أو اللاهوتي. فهو يستخدم تقنيات العقل ويتبنى استراتيجيته من أجل دحضه ونفيه. إنه خطاب يتستر على ما يقوله ويؤسسه، أي كون العقل يتقدّم على النقل، وكون الناسوت يؤسس اللاهوت.

من هنا، يمكن القول بأن أصحاب المذاهب والمقالات، وإن كانوا يختلفون فقهياً وعقائدياً، فيما اجتهدوا فيه وتأوّلوه، فإنهم يتفقون على صعيد آخر، أي من حيث نظام الخطاب وكيفية انبنائه، ومن حيث منطقه وقواعد اشتغاله. والخطاب إنما يُبنى على الحجب. وما يتناساه خطاب المجتهدين في فهم النص والاستنباط منه هو كونه مختلفاً عن النص الذي يقرأ فيه، وكونه ينزع إلى إقصائه والحلول محله أي ينزع إلى نسخه. فلا مفرّ من النسخ على ما يبدو. وتتجلى هذه النزعة التي يستبطها خطاب الأئمة والمجتهدين في سلوك الواحد من أتباعهم. إذ التابع يتعامل مع نصوص أئمة الاجتهاد وشيوخ المذهب، عن قصد أو بغير قصد، بوعي أو بغير وعي، بوصفها أولى من النص الأصلي، إذ هو يرجع إليها في كل ما يتصل بمعاملاته وعباداته، كما يرجع إليها في تثبيت عقائده وتوجيه فكره وقيادة عقله. ولا يمكن أن يكون الأمر غير ذلك. إذ كل قراءة تختلف، لا محالة، عن النص الذي تقرأه أو تقرأ فيه، سواء كانت القراءة شرحاً وتفسيراً، أو استنباطاً وتأويلاً. وهي تنزع من ثم، وبحكم اختلافها عما تقرأه، إلى الحلول محله. كل قراءة هي حمل لمعنى ما على المقروء وترجيح لمعنى على آخر، أي هي تأول. ومآل التأويل ان يحل محل التنزيل. وهذا هو وجه المفارقة عند من يقرأ نصاً بهدف شرحه أو القياس عليه. وهذا يصدق على القراءة الحرفية ذاتها. ذلك ان التمسّك بحرفية النص والإمساك عن تفسيره أو تأويله، إنما هو موقف ينطوي على تفسير ما لما لا يريد تفسيره، ويختلف اختلافاً ما عما يريد قراءته بصورة حرفية. فالقول بأن النص يُقرأ حرفياً، يصدر في النهاية عن فهم معين للنص والمعنى. إنه فهم الفهم، ومعنى المعنى، وهو بالتالي ضرب من التفسير والتأويل. وهكذا فما كان في مبتداه مجرد اجتهاد في فهم النص، غرضه الشرح

أو القياس أو الاستنباط، إنما يؤ ول إلى كونه نسقاً فقهياً مغلقاً، أو منظومة عقائدية مقفلة، أو يقيناً عقلياً جازماً. ولهذا فالكل يجتمعون على ما يفترقون به بالذات. فهم يفترقون بمقالاتهم، ولا يكفّون عن التأكيد على هذا الفرق وإعادة انتاجه؛ ولكنهم يجتمعون على هذا الشيء الذي لا يقولونه، وهو ان الكل مختلفون عما يدعون التطابق معه.

ونحن لو قرأنا الممارسات الاجتهادية على هذا النحو وتأولناها هذا التأول، لما عاد ثمة معنى للصراع على أحقية الأقاويل ومصداقية المفاهيم، أي على تواطئها مع كلام الله ونص الوحي. فالمذاهب والمقالات وكل فروع المعرفة تبدو، من هذه الوجهة، على اختلافها أو تعارضها، بمثابة تجليات متعددة للهوية الإسلامية بمختلف نسبها وإضافاتها وصفاتها، وأشكال مختلفة للحقيقة القرآنية بكل وجوهها ومستوياتها وأبعادها. ذلك ان كل واحد، أكان فرداً أم جماعة، إنما يقوم من خلال اجتهاداته بإعادة تشكيل المعنى، وإعادة انتاج الرؤى والتصورات والمفاهيم، أي يقوم بإعادة انتاج الحقيقة الإسلامية، وهو يُعيد انتاجها وتداولها وفقاً لحقيقته وقسطه من الوجود وحقه في البقاء، أي بحسب عصره وتاريخه، وبحسب لغته وثقافته أو انتمائه، وتبعاً لمصلحته وموقعه، واستجابة لرغباته وتطلعاته، بل مطامعه.

ولمزيد من البيان نقول لا مجال للتطابق بين المقالات والنص. إذ كل مقالة تحمل هوية القائل بها. وكل قول يضيف محمولاً على موضوعه ومَقُوله. وبعبارة أخرى كل نعت يُنسب إلى الإسلام يحمل عليه ما لم يكن يحمله، وما يختلف في الوقت نفسه عما يحمله نعت آخر. فوصف مسلم، مثلاً، بأنه معتزلي حنفي، أو سُنيّ أشعري شافعي، أو شيعي إمامي جعفري، وما أشبه من النِّسب التي تنسب إلى الإسلام، إنما هو حمل يضيف إليه حمولة معرفية جديدة، ويشحن اللفظ بدلالة لم تكن له. إن وصفاً كهذا ليس مجرد إضافة تحليلية لا تفعل سوى ان تستنبط المحمولات من الموضوع عينه، بل هي إضافة تركيبية تزداد بها المعرفة بالموضوع، فتتوسع أو تتطور وتتجدد. هذا إذا لم نقل بأن مثل تلك الإضافات إلى الإسلام والمحمولات عليه، إنما تضمر قياساً عكسياً يجد ترجمته في طرد الفريق الواحد للآخر من حظيرة الإيمان وإقصائه من دائرة الإسلام.

هكذا، فكل واحد، فرداً كان أم طائفة، يحمل على النص الموصوف أصلاً «بالاتساع» صفته ومعناه. كل واحد يدرك من حقيقة اللفظ ما يتجاوز به هذه الحقيقة. وكل واحد يفهم مدلول الوحي الدال من وحي خياله، ويتصور الغائب على صورته ومثاله،

ويقرأ النص بحسب استراتيجيته، وينتج معارفه وأحكامه من منظور إرادته وقوته. فلا انفصام بين المعنى والقوة، ولا إنتاج لمعرفة من دون سلطة. ولا شك في ان إنتاج المعارف والشرائع في الإسلام لم يتم بمعزل عن لعبة الصراع على السلطة، ولا يمكن فهمه مجرداً عن إرادة القوة والتمايز بين الشعوب المختلفة والجماعات المنقسمة، أو بين الأئمة والعلماء ضمن الجماعة الواحدة.

من هنا، فكل مجتهد ناظر قد أضاف وجدّد، وابتدع وأبدع، ساعياً بذلك إلى تكوين هوية جزئية يختص بها ويستقل عن غيره، عاملاً من ثم على إعادة إنتاج الحقيقة القرآنية، وعلى إعادة تشكيل الهوية الإسلامية. وإذا كانت القراءات أي الاجتهادات والتفاسير والتأويلات، إنما تختلف فيما بينها وتتعارض، فإن هذه القراءات، المختلفة فيما بينها، تتفق جميعها في كونها تختلف عما تريد قراءته في الكلام الإلهي، وتتباين عما تريد بيانه في النص المبين. وشرطها بل علة وجودها ان تكون مختلفة، وإلاّ لما كانت قراءة جديدة بنص هو أجدر النصوص بالقراءة. ولذا، فهي، أي القراءات، من شرعية فقهية، أو كلامية أصولية، أقل حقيقية مما تدعي. ولا غرابة في القول. فحقيقة الحقيقة أنها أقل حقيقية مما يدعي قول القائل. ذلك أن قول الحقيقة أبداً يصنف ويستبعد، ويخدع ويحجب، ويحرّف وينسخ.

لامراء في ان الناس يختلفون في نظرتهم إلى الآخر وفي طريقة تعاملهم معه. ونعني بالآخر هنا كل من ينتمي إلى هوية مجتمعية أخرى، أياً كان نوعها وطابعها. والعقول تتراوح في هذا الصدد بين موقفين هما على طرفي نقيض: فإما انغلاق كلي، وإما انفتاح أقصى.

فالمنغلق ينظر إلى غيره من خلال هويته الدينية العقائدية، أو القومية اللغوية، أو الحضارية الثقافية... وهو يحاكمه ويحكم عليه على هذا الأساس. فإن كان يتفق معه بالعقيدة أو المذهب أو العرق أو الثقافة أو النمط الحضاري، قبله وتماهى معه، وإلاَّ نبذه إلى خارج يمثّل البدعة والفكر، أو العمالة والخيانة، أو التأخر والتخلف، أو العرابة والهمجية، أو أي اسم آخر يدل على المغايرة الكلية أو على الاختلاف الوحشي. إذن فالمنغلق على ذاته ومعتقده ينفي الآخر ولا يعترف له بحقه في ان يكون مختلفاً عنه، إذ الاختلاف في نظره هو نقيض الهوية وصدها الذي يتهدّدها ويعمل على استتباعها أو تسخيرها أو تصفيتها. ولهذا فالآخر لا حقوق له كإنسان، بموجب هذه النظرة التي ترى إليه من خلال التصنيفات الضيقة والتسميات الجاهزة واليقينيات المطلقة. هكذا يستبعد صاحب العقل المغلق، القابع في هويته الصافية، كل اختلاف أو مغايرة، مع ان الاختلاف الوحشي هو الوجه الآخر للهوية الصافية العمياء، بل هو مبرر وجودها وعلة تماسكها.

وأما المنفتح فإنه ينظر إلى غيره من ذوي الهويات الأخرى، نظرة مغايرة، فيتقبله ويرى فيه مكمّلاً أو مماثلاً، وقد يتماهى معه أو يتوحد به، وذلك بصرف النظر عن فوارق اللغة أو العرق أو الدين أو الثقافة، أو أي انتماء آخر. ذلك ان الآخر، بحسب هذه النظرة المنفتحة، لا تستهلكه هوية معينة ولا تستنفد كينونته صفة خاصة ولا ينطق بحقيقته اسم واحد أو رمز واحد. بل هو يملك هوية واسعة مركبة، لها وجوه مختلفة

وأبعاد متعددة. إنه عين وجودية واحدة، ولكنها ذات نِسب واضافات لا تُحصى.

ولا يخلو معتقد أو مذهب أو جماعة ثقافية من صنف من هذين الصنفين. على أن أهل العقول المغلقة هم الغالبون والأكثرية الساحقة. والأصح القول ان أهل العقول المنفتحة هم الاقلية النادرة. وبوسعنا التعرف على نمادج، من كل صنف، نختارهم من بين علماء الاسلام ومفكريه..

فيما يخص أهل الانغلاق هناك سلسلة، إذا لم نقل سلالة، تبدأ بأهل النص والخبر وتشمل الاعلام الكبار أمثال الغزالي والشهرزوري والبغدادي وابن تيمية وابن بابويه وابن خلدون.. لكي تنتهي حديثاً بالاسلاميين المعاصرين على اختلاف تسمياتهم وانتماءاتهم أمثال علي سامي النشّار ومحمد تقي المدرسي.. أما أهل الانفتاح فمن أبرز ممثليهم أعلام كابن رشد وابن عربي والشريف الرضي قديماً، ومصطفى عبد الرزاق ومحمود قاسم ومحمد حسين الطباطبائي حديثاً. فالأسماء كثيرة داخل كل صنف، ولهذا اكتفي بذكر النماذج البارزة أو الدالة.

ولا يخفى على القارىء المّطلع، ما بين هذه الأسماء المندرجة في كل صنف، من الفوارق من حيث المكانة الفكرية أو العلمية، خاصة بين القدماء والمحدثين؛ كما لا يخفى من جهة أخرى الاختلاف بين أصحاب هذه الأسماء المذكورة من حيث العقيدة والمذهب. فهم ينتمون إلى سلالات فقهية وكلامية مختلفة. ومع ذلك فقد جمعتهم في صف واحد. ذلك انني لا أُعنى ههنا بتصيف العلماء على أساس طبقاتهم ومراتبهم. والأهم انني لا أصنفهم على أساس اختلافاتهم العقائدية والمذهبية، بل أعمد بالدرجة الأولى إلى تصنيفهم انطلاقاً من التمييز بين نموذجيْن عقائدين: مغلق ومنفتح. ولكل نموذج سماته أياً كانت هويته الاعتقادية، كما اتضح من قبل. ولهذا فقد أدرجتُ قسماً من العلماء في خانة واحدة، أكانوا سنّة أم شيعة، وبصرف النظر عن أصولهم الكلامية واجتهاداتهم الفقهية. صحيح ان هناك خطأ أصولياً عقائدياً واحداً يربط بين علماء السنّة وخطأً آخر يربط بين علماء الشيعة. ولكن أهل الانغلاق ينتمون، في نظري، إلى عقلية واحدة ويؤلفون نمطاً وجودياً واحداً، أكانوا شيعة أم سنّة، مسلمين أم غير مسلمين. كذلك أهل الانفتاح يجمعهم موقف وجودي واحد، أياً كانت اتجاهاتهم الفكرية وانتماءاتهم العقائدية أو الشرعية.

هكذا فأنا أصنف العلماء والمفكرين تصنيفاً مغايراً لتصنيف أهل المِلل والنِحل. إني لا أقوم بفرزهم على أساس ايديولوجي عقائدي، ولا حتى على أساس علمي ابستمولوجي. وإنما تصنيفي لهم هو تصنيف انطولوجي يقوم على التمييز بين نظرتين أو موقفين من الحقيقة ومن الذات والغير: فإما انغلاق على الأنا واستبعاد لوجود الآخر، وإما انفتاح على الغير واعتراف بأن له حقه وقسطه من الوجود؛ إما الاكتفاء الذاتي واعتبار الذات مصدر كل علم ومعرفة، وإما التفاعل مع الغير بالاقتباس عنه والافادة منه فكراً وعلماً وثقافة.

وتوخّياً للايضاح، فلنستعد مواقف كل من الصنفين، بادئين بالصنف الأول. فابن تيمية قد جزم بأن العلم الموروث عن النبي «وحده يستحق ان يُسمى علماً»، مستبعداً بصورة نهائية كل علم لا تكون النبوة مصدره. والشهرزوري قد أفْتى بأن «الفلسفة أُسّ السفَه والانحلال ومادة الحيرة والضلال ومثار الزيغ والزندقة...». أما الغزالي فهو الأسبق والأشهر والأكثر فعالية في صياغته لهذا الموقف السلبي والعدائي من الفلسفة وعلوم الغير، إذ كان أول من حمل على الفلاسفة ورد عليهم بصورة منهجية منظمة، مع انه اطلع على علومهم وأفاد منها، ولكنه بدّعهم وكفّرهم بحجة ان آراءهم تخالف أصول الاسلام. ولم يقتصر موقفه العدائي على العلوم الالَهية، بل شمل أيضاً علوماً حيادية لا تتعلق، في ذاتها، بالدين نفياً أو إثباتاً كالعلوم الرياضية، بحجة تأثيرها الخدّاع على الدين، لأن من يطلع عليها، وهي ما هي عليه من الوضوح والوثوق والإحكام، يحسُن اعتقاده في الفلاسفة ويكفر بالتقليد. حتى ابن خلدون العلامة الفذّ والمفكر الكبير، مكتشف علم العمران، قد وقف هو الآخر موقفاً سلبياً من الفلسفة وأهلها، وتحدث عن معايبها وأخطارها على العقائد الدينية الايمانية، ممارساً بذلك نوعاً من الازدواجية بين عقلانيته العلمية من جهة، وبين معتقده الأشعري من جهة أخرى. نقول معتقده الأشعري وليس الاسلامي، لأنه لا يمكن لأي معتقد أو مذهب أن يدعي احتكار الاسلام، ولنقل بالأحرى احتكار الحقيقة القرآنية. إذا القرآن نص لا يمكن لأي تفسير أو مذهب ان يستنفده أو يغلقه. فلكلٍ تصوره وفهمه، ومن ثم لكل مذهبه واسلامه. غير ان النموذج العقائدي المغلق يسعى إلى احتكار المعنى والحقيقة في النص، مدّعياً ان اسلامه، وحده من دون سواه، هو الاسلام الصحيح

ولهذا فإنه إذا كان هؤلاء الذي استعرضنا بعض مواقفهم، لم يتسع عقلهم لأهل

الديانات والثقافات الأخرى، فإنه لم يتسع أيضاً لأصحاب المذاهب الأخرى داخل الملة الاسلامية نفسها: فقد استبعد الأشعريُ الإماميَّ من الاسلام، واستعد الطاهريُّ الأشاعرة، واستبعد الإماميُّ كل من عداه. وأياً يكن الأمر، فإن مواقف أهل الصنف الأول لا تتفق مع الفطرة والحس السليم؛ وهي تصادر العقل لحساب المعتقد والتقليد، فضلاً عن كون النص لا يؤيدها. فالقرآن، وان كان نصاً وأمراً، فقد نصّ على النظر والتفكّر والاعتبار، وهو أوسع من المذاهب التي تدعي تفسيره والوقوف على مراده. كذلك جاء في الحديث النبوي: «ما قسّم الله للعباد شيئاً أفضل من العقل». وهذا الحديث، نجد صداه الحديث عند رائد الفلسفة الحديثة، ديكارت، في السطر الأول من كتابه (حطاب المنهج)، حيث يقول: «العقل هو أفضل الأشياء قِسمة بين الناس»

على الضد من ذلك يقف أهل الانفتاح من ثقافات الغير وعلومهم. ويُعد ابن رشد أبرز من يمثلهم في موقفهم المنفتح، وكان فقيهاً وقاضياً للقضاة إلى حانب كونه فيلسوفاً. وبالفعل فإن قاضي قرطبة وفيلسوفها، قد صاغ موقف هدا الصنف من العلماء والمفكرين المسلمين صياغة سمحة ومرنة، عقلانية وبناءة، كما عبّر عن ذلك في كتابه «فصل المقال»: «يجب علينا. ان ننظر في الذي قالوه [أي القدماء من غير المسلمين] من ذلك وما أثبتوه في كتبهم. فما كان منها موافقاً للحق قبلناه وسُررنا به وشكرناهم عليه. وما كان منها غير موافق للحق نبّهنا عليه وحذّرنا منه وعدرناهم فيه». ولعل الفارابي، سلف ابن رشد، قد صدر عن رؤية أكثر انفتاحاً على ثقافات الغير. ذلك ان المعلم الثاني لم يكن ينطلق في موقفه من منطلق شرعي فقهي، ولم يقدم نفسه، في حطابه، بوصفه ينتمي صراحة إلى ملة من المِلل. فهو ان كان له انتماء، فقد انتمى إلى الفلسفة وانحاز إليها. إلّا أنه كان أيضاً أكثر انفتاحاً من سلَفيْه وأستاذَيْه اليونانيين، أفلاطون وأرسطو. ولهذا فهو لم يفاضل بين الأمم والديانات، بل أقر بوجود أكثر من أمة فاضلة وغير ملة فاضلة، أما ابن عربي فقد خطا خطوات أوسع وأجرأ، إذ رأى الحق في كل صورة، وتماهى مع كل معتقد، متهماً بالجهل كل ذي معتقد يتعصب لمعتقده، كما عبّر عن ذلك في الفص الأخير من كتابه (فصوص الحِكم)، وهو الفص المخصص للنبي العربي.

ولمزيد من الوضوح يمكن ان نستعرض موقف الشريف الرضي في هذا الخصوص، وكان فقيهاً على المذهب الشيعي الإمامي إضافة إلى كونه شاعراً. فالرضي كان منفتحاً على الآخر، ولو لم يكن مسلماً وعلى غير مذهبه وقد تجلى ذلك في رثائه

لصديقه الصائبي (نسبة إلى فرقة الصائبة) بقصيدة شهيرة يبرز فيها مناقبه مطلعها:

أعلمت من حملوا على الأعواد أرأيت كيف خبا ضياء النادي

ولكن هذا الرثاء لغير مسلم بل لغير شيعي قد أغضب بعضهم[1] فعلق قائلاً: «أجل! لقد حملوا كلباً». وتفسير هذا الموقف، المغلق، ان صاحبه كان يعتبر ان الصابئي لا يستحق ان يُرثى، أياً كانت مناقبه، لكونه غير مسلم وغير شيعي إمامي. ذلك ان الغير ليس مكافئاً للأنا في الحقوق، عند من يؤمن بصفاء عنصره واصطفاء معتقده، فلا يجوز إذن ان يمتدح، ولا يعقل ان يتحلى بالمناقب، إذ لا فضائل عنده أصلاً. وبحسب هذه النظرة فغير المسلم هو أدنى إنسانية من المسلم، سواء من حيث العنصر والنشأة، أو من حيث الاكتساب والاستفادة.

وإذا كان الموقف الشيعي عند أهل التشدّد لم يتسع لغير المسلم، فإنه لم يتسع أيضاً للمسلم المغاير في مذهبه، أي للسني، تماماً كما ان الموقف السني عند ذوي التشدّد لم يتسع للشيعي، على الأقل يومئذٍ، ومثاله فتوى ابن تيمية المعادية للشيعة وحملته عليهم. والمثل الابرز على ذلك، لدى الشيعة، الحديث الذي يرويه ابن بابويه عن أحد الأئمة في كتابه (علل الشرائع باب/240). ومفاده ان السنة لا يفوزون برضوان ربهم، يوم القيامة، ولو كانوا من أهل الطاعة، في حين ان الشيعة يفوزون برضوانه ولو كانوا من أهل المعصية. ذلك ان الله يبدّل يومئذٍ، على ما جاء في الحديث، حسنات أهل السنّة سيئات، بينما يبدل سيئات الشيعة حسنات. هذا ما ينسبه ابن بابويه إلى الإمام محمد الباقر. والقارىء العاقل يشك في صحة هذا الحديث. إذ لا يُعقل ان يصدر عن الباقر مثل هذا القول الذي يقضي بأن لا تُقبل من المسلم السُني حسناته، ولو كان مؤمناً مطيعاً يؤدي الفرائض والأمانة على أحسن وجه. حقاً ان رواية ابن بابويه، الملقب بالصدوق، لا يصدّقها العقل والحس السليم. فضلاً عن ان النصوص لا تؤيدها. ونشير هنا بشكل خاص إلى قول علي ابن أبي طالب: إعرف الحق تعرف أهله.

وبالانتقال من القدامى إلى المحدثين والمعاصرين نجد ان هؤلاء يُعيدون انتاج المواقف القديمة ذاتها، ولكن بصورة هزيلة تقليدية تخلو مما لدى القدماء من الجدّة

(1) لعله الشريف المرتضى: شقيق الشريف الرضي، وكان فقيهاً وشاعراً أيضاً ولكني لستُ على يقين من ذلك.

والابتكار والأصالة. ولنبدأ بالدائرة السنية، فنعرض لموقف كل من علي سامي النشار ومحمود قاسم، وهما مصريان كلاهما استاذ للفلسفة وباحث في الفكر الاسلامي. فالنشار يذهب إلى ان للاسلام فلسفته بل ميتافيزيقاه الخاصة الأصيلة التي نشأت على أرضه والتي لا علاقة لها بفلسفة اليونان ولا بفلسفة المسلمين كالكندي والفارابي وابن سينا. ولهذا فهو يرفض ان يُسمى النتاج الذي تركه هؤلاء فلسفة اسلامية كما يرفض الفلسفة جملة وتفصيلاً، بحجة أنها معادية للاسلام، مناقضة للميتافيزيقا التي وضعها القرآن. هكذا فاستاذ الفلسفة يُقصي من دائرة تفكيره القطاع الفلسفي في الثقافة الاسلامية، معتقداً ان هناك فلسفة اسلامية أصيلة صافية يمثلها علم الكلام وحده. ولكنه لم يجد وسيلة للتعبير عن هذه الفلسفة المزعومة إلاّ باستعمال ألفاظ يونانية معربة كلفظ «ميتافيزيقا»، ولفظ «فلسفة» ذاته. بينما نجد ان محمود قاسم لم يمنعه انتماؤه للاسلام من الانفتاح على الفلسفة وإنصاف أهلها والانتصار لهم، وبخاصة ابن رشد الفيلسوف المفترى عليه.

والأمر نفسه يتكرر في الدائرة الشيعية، حيث تتعارض المواقف من ثقافات الغير وعلومه. فنحن نجد مثلاً ان باحثاً اسلامياً كمحمد تقي المدرسي يقف موقفاً مماثلاً لموقف علي سامي النشار، إذ هو يقرر بأن الاسلام يستبعد الفلسفة والتصوف كمنهج وسلوك ورؤية، ويعتقد بوجود ثقافة اسلامية صافية ينبغي إبرازها والدفاع عنها في مواجهة الأفكار المنحرفة والضالة التي وفدت عليها سواء من الفلسفة اليونانية القديمة أو من الثقافة الغربية الحديثة. ولهذا يرفض هو الآخر ان يطلق اسم «فلسفة اسلامية» أو«فلسفة الاسلام» على نتاج الفلاسفة المسلمين، ويدين التصوف وأهله مستشهداً بأقوال وأحاديث تعتبر ان الذين يميلون إلى الفلسفة والتصوف هم «شِرار الخلق». هذا بينما نجد بالمقابل عالماً كبيراً من علماء الاسلام، هو محمد حسين الطباطبائي، لم يمنعه انتماؤه العقائدي واشتغاله بالفقه والتفسير والكلام من الميل إلى الفلسفة والاشتغال بها والثناء على أهلها، ونعني بهم هنا الفلاسفة المسلمين، وأخصهم بالذكر الفيلسوف الشيرازي. وإذا كان المدرّسي رأى في عرفان هذا الأخير سُخفاً وتخرّصاً وشطحاً، فإن الطباطبائي رأى إلى الشيرازي كفيلسوف رباني وحكيم إلهي. حتى الخميني نفسه، فإنه بالرغم من صرامته الدينية والفقهية، قد انفتح على الفلسفة والتصوف وأثنى على أهلهما، كما يبدو من رسالته إلى الزعيم السوفياتي غورباشتوف. فهو لم يكن فقط قائد ثورة ومؤسس دولة وصاحب رسالة فقهية، بل كان له أيضاً ميله إلى الفلسفة ووجهه الصوفي العرفاني. وهو يقدم، بذلك، شاهداً على انه لا ينبغي النظر إلى شخص من الأشخاص نظرة وحيدة الجانب.

وبالاجمال فذو النظرة المغلقة لا يرى إمكاناً للتلاقي مع الآخر، بل يرى فيه الغرابة كلها أو الشر كله. بينما ذو النظرة المنفتحة يطمع دوماً في ان يكتشف في أي شخص وجهاً يلتقي به معه، أيا كان ابتعاده عنه. فالبشر يتلاقون ولو كرهوا. ولا يبعد ان نكتشف فيمن نختلف عنهم وننغلق صدهم وجوهاً تجمعنا بهم، كما لا يبعد ان نكتشف فيمن نتماثل معهم وننفتح عليهم وجوهاً تبعدنا عنهم. فما من شخص نظن به سوءاً إلاّ ويتبين ان له وجهه الحسن، والعكس صحيح.

من هنا فأنا أحتاط وأحاذر في استعمال التمييز الذي أقمته بين الانغلاق والانتفاح ولا أريد ان أتطرف في استثمار هاتين المقولتين، حتى لا أنغلق على من سميتهم أهل الانغلاق، فيما أنا أدعو إلى الانفتاح، وحتى لا أنفتح أيضاً على من سميتهم أهل الانتفاح انفتاحاً غير محدود ينقلب انغلاقاً. فإن قراءة هوية ما، أكانت ذاتاً أم فعلاً، من خلال مقولة واحدة وحيدة يؤدي إلى الاستبعاد والانغلاق، لأنه لا مقولة واحدة تستغرق كينونة الكائن الحادث. وإذا كان الذين يبدون انغلاقاً يتفقون في انغلاقهم، والذين يبدون انفتاحاً يتفقون في انفتاحهم، فإن المنفتح قد ينغلق بانفتاحه الأعمى، كما ان المنغلق قد ينفتح فيما هو يُحدد وينغلق، إذ لا هوية إلاّ وتُبدي انغلاقاً وانفتاحاً في آن. ولهذا فأنا، إذ أنظر إلى الذين انفتحوا على ما عند الغير من معرفة وعلم وحكمة هي في النهاية نتاج العقل البشري في عصر من عصوره أو في طور من أطواره، فإني لا أقبل كل ما قالوه، بل أتعامل معهم بصورة منفتحة وأرى إليهم بعين ناقدة. وبالمقابل، فأنا إذ أنتقد الذين انغلقوا على ثقافتهم الخاصة وعلى ما انتجوه من معارف وعلوم هي أيضاً محصلّة ثقافية ومعرفية للبشرية بأجمعها، فإني لا أرد كل ما قالوه، بل انفتح عليهم وأفيد منهم، خاصة وان بينهم العالم الكبير والمفكر المبدع. وتحقيقاً لهذه الغاية صدَّرت كتاباً من كتبي بقول للغزالي استقيته من كتابه (مشكاة الأنوار) هو الآتي: «كل معروف يدخل في سلطة العارف واستيلائه دخولاً ما». وهذا القول يلحص أبلغ تلخيص مقولة ميشال فوكو حول العلاقة بين السلطة والمعرفة. وإذا كان الغزالي ينقبض وينغلق في كتبه الكلامية والجدالية، فإنه ينبسط وينفتح على رحاب الحقيقة والمعنى في كتبه الصوفية العرفانية.

ثالوث الفلسفة

الوجود والحقيقة والذات هي مقولات ثلاث ارتبط بها تَشَكُّل الفلسفة الحديثة منذ /ديكارت/. هذا ما يلاحظه /ألان باديو/ في مقالته المسماة: بيان من أجل الفلسفة[1]، وهي أحدث مرافعة يدافع فيها فيلسوف معاصر عن الفلسفة والحقيقة، ولنقل بالأحرى عن فلسفة الحقيقة، في مواجهة السوفسطائية الحديثة.

طبعاً لا حاجة إلى القول بأن «الوجود» و«الحقيقة» هما مقولتان قديمتان قِدَمَ الفلسفة نفسها، إذ التفلسف كان، منذ البداية الإغريقية، عبارةً عن بحث في حقيقة الكائن عينه أو في كينونة الحق ذاتها. بل إن /هيدغر/ ذهب إلى أن الوجود هو مسألة قد تمَّ تناسيها في الفكر الحديث.

أما مقولة الذات، فلا مراء بأنها مقولة حديثة، مع أن ملفوظة الذات قد جرى فعلاً تداولها فلسفياً قبل ديكارت، وبالتحديد عند /ابن سينا/[2] الذي بيَّن في برهان الرجل الطائر أن تحقّق الإنسان من وجوده يتمّ بتمثّله ذاته بذاته بلا توسط، أي هو عبارة عن علاقة مباشرة للذات المدركة بذاتها هي مصدر تيقّننا من حقيقتنا الذاتية.

ولا شك أنه ابتداءً من ديكارت، بنوع خاص، سيتشكل الخطاب الفلسفي كخطاب محوره ذاتية الذات، إذ معه ستعالج مسألة الكائن والحقيقة من خلال مقولة الذات المفكرة الحاضرة المتيقّنة من ذاتها بفعل تمثّلها لذاتها. وبذلك يتحول الوجود، لأول مرة، إلى موضوع

(1)بيان من أجل الفلسفة، ترجمة مطاع صفدي، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد 12، مركز الإنماء القومي/بيروت.

(2) الاشارات والتنبيهات، النمط الثالث، الفصل الأول، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر.

للتمثل[3] وتصبح الحقيقة عبارة عن اليقين الذي يُنتجه هذا التمثل. ومنذ ذلك الحين أخذت مقولات الوجود والحقيقة والذات تترابط وتتشابك مؤلفةً ما يمكن تسميته ثالوث الفلسفة، بحيث أن أية معالجة لواحدة من هذه المقولات تشكل في الوقت نفسه معالجة للمقولتين الأخريين.

* * *

نقد الحقيقة

وإذا شئنا البدء بالكلام على الحقيقة، فيما نعالجه هنا، نبادر إلى القول، خلافاً للموقف السوفسطائي: لا ريب بوجود حقيقة ما لواقع ما، ولا ريب أيضاً بإمكان معرفتها، وإلا امتنع القول وأصبح الكلام غير ذي جدوى.

غير أن التسليم بذلك لا يعني، بالضرورة، أن نتصور الحقيقة على نحو يقيني ثبوتي، باعتبارها الواقع عينه كما هو في جوهره الذي لا يَحُول، أو باعتبارها تطابق الذهن معه وصدق الإخبار عنه، على ما تم تصور الحقيقة في الخطاب الكلاسيكي، ابتداءً من /أرسطو/ الذي عرّفها بكونها تطابق الأحكام الذهنية مع الواقع العيني الخارجي؛ وانتهاءً بـ /هيغل/ الذي أكد أن كل ما هو عقلي هو واقعي وبالعكس؛ مروراً بالطبع بديكارت الذي تصور الحقيقة بوصفها بداهة التمثل الذاتي، أي تمثل التمثل أو عقل العقل.

فهناك خطاب مُغاير أخذ يتكوّن مع /نيتشه/ على الأقل، وفيه مورس نقدُ الحقيقةِ بصفتها ذلك التطابق بين المنطوق والمفهوم والموجود. فنحن هنا إزاء ثلاثة مفهومات تُحيل إلى ثلاثة مستويات يقوم بينها اختلاف أنطولوجي بمنع تطابقها، هي الوجود في العبارة والوجود في الأذهان والوجود في الأعيان. وكل مستوى من هذه المستويات له كينونته الخاصة. وهي لا تتماثل بل يتعلق بعضها ببعض تعلقاً يجعل كل واحد منها يشرط الآخر بوجوده، ويسهم في توليده وإنتاجه أو في تبديله وتغييره.

من هنا فإن التفكير في مسألة الحقيقة، كما يمارسه نُقادُ الحقيقةِ، لم يعد يهتم بالبحث عن بداهة التمثلات ومطابقة الأحكام وصحة المعارف، بقدر ما يتجه إلى البحث في أنماط

---

(3) راجع بصدد هذه المسألة عبد السلام بنعبد العالي، هيدغر ضد هيغل، دار التنوير، بيروت، 1985، ص 110.

العلاقة بين المعرفة وموضوعاتها أو بين المعرفة والحقيقة نفسها، ولنقل بين الفكر وإجراءاته أو بين الفهم وأدواته أو بين الخطاب وآلياته أو بين النص وألاعيبه أو بين الذات واستراتيجياتها. . . هكذا لم تعد تفهم الحقيقة في الخطاب الفلسفي المعاصر من خلال مفهومات الجوهر والتطابق والبداهة والوثوق والإثبات والثبات، بل تفهم بالدرجة الأولى من حلال مفهومات مغايرة مثل الإنتاج والتوليد والإجراء والمفاضلة والتفسير والسلطة والممارسة وحتى اللعب.

الحقيقة ممارسة للذات

إنطلاقاً من هذا المنحى في المعالجة، تبدو الحقيقة بمثابة اشتغال على المواد، أو استخدام للمعايير، أو بناءً للنماذج، أو صوغ للوقائع، أو إنتاج للموضوعات، أو تشكيل للخطابات، أو خلع للدلالات، أو ممارسة للذات، نعني ذات النفس. فإذا شئنا مقاربتها إبستمولوجياً نقول: إنها ليست يقيناً معرفياً، بقدر ما هي «منظومة تأويلية» تفسر وتوضح، ولكنها تخضع للفحص والجدال، وتقبل هي نفسها التفسير والتأويل. وإذا شئنا مقاربتها أنطولوجياً نقول: إنها انخراط في العالم، وانفتاح على الكون، وسح علاقة بالوجود يحقق من خلالها الإنسان ذاته بأنماط وإيقاعات مختلفة. فالإنسان إنما هو علاقة ذات بذاتها وصلة موجود بالموجود، وهي صلة مركبة تنفتح على أكثر من جانب ولها غير بعد وشكل [4]:

فهناك الجانب العشقي الجنسي، ويتعلق بالجسم وملذاته أو بالجسد وشهواته؛ وهناك الجانب السياسي السلطوي، ويتعلق بممارسة السلطة وعلاقات القوة بين فرد وفرد؛ وهناك الجانب العلمي بصورته المنطقية أو الرياضية، ويتعلق بحقيقة كل كائن وحقه، إذ هو يشكل شرطاً لكل معرفة ممكنة بالوجود ومعياراً لكل حق واجب؛ وأخيراً هناك الجانب الجمالي الفني أو الإبداعي، ويتعلق بممارسة الذات وصنعها كتقنية من تقنيات العيش أو كفنّ من فنون الوجود[5].

(4) استعيد هنا ما قلته في مقالتي النقدية: صادق جلال العظم: إرادة المعرفة أم إرادة الماركسية، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد رقم 83/82، مركز الإنماء القومي، بيروت 1991.

(5) لا يخفى أنني في شروحاتي هذه أستند أو أستلهم أو أتأول مقالة باديو المذكورة وأعمال ميشيل فوكو وبخاصة مباحثه الأخيرة حول تاريخ الجنسانية؛ مستنداً إيضاً إلى كتاب جيل دولوز حول فوكو: **المعرفة والسلطة**، المركز الثقافي العربي، بيروت 1987؛ وإلى المقدمات التي كتبها مطاع صفدي لأعمال فوكو المترجمة الصادرة عن مركز الانماء القومي، وبخاصة مقدمته لكتاب فوكو «**إرادة المعرفة**»، الذي ترجمه صفدي أيضاً بالاشتراك مع جورج أبي صالح، مركز الانماء القومي، بيروت 1990.

وبوسعنا القول إن هذه الجوانب الأربعة تقابل العِلل الأربع عند أرسطو[6]: فالجانب العشقي الجنساني يقابل العلة المادية ممثلة بالحادث الجسماني، وهو جسدنا الذاتي الذي بسببه نتحدث عن ذواتنا ورغباتنا، أي ما به نوجد؛ أما الجانب السياسي، ويمكن تسميته بالسلطاني، فيقابل العلة المحركة أو الفاعلة، أي ما عنه نوجد، إذ بالسياسة يُسيِّر البشر شؤونهم ويمارسون أدوارهم كفاعلين في المجتمع والتاريخ، فيؤثر الواحد فيهم في ذاته وفي غيره، ويسوس نفسه كما يسوس سواه، تبعاً لقاعدة تحكم علاقة القوى بين الناس قد تكون طبيعية أو إلّهية شرعية أو عقلانية جمالية. أما الجانب المنطقي ويمكن تسميته بالحقاني، فيقابل العلة الصورية، أي ما به نكون، إذ بواسطته نحدد علاقتنا بالوجود من خلال علاقتنا بالحقيقة والحق، وهو الذي يُتيح للإنسان إمكان العلم بالموجودات وتقدير كل كائن حق قدره؛ وأما الجانب الفني الإبداعي، فيقابل العلة الغائية التي هي ما من أجله يسعى المرء ويهتم بذاته، نعني سعادته وخلاصه، ذلك أن سعادة العيش تتحقق في فن العيش وفي ممارسة الوجود ممارسة جمالية إبداعية.

أنماط العلاقة بالذات

وبالإمكان القول، من جهة أخرى، إن كل جانب من هذه الجوانب الأربعة يقابل، في فكر /ميشيل فوكو/[7]، نمطاً من أنماط علاقة الإنسان بنفسه وشكلاً من أشكال ممارسته لذاته. ففي نظر فوكو يقيم المرءُ علاقته بذاته، عبر الجسد ورغباته، وعبر المعرفة وميادينها، وعبر السلطة ومعاييرها. فالجسد والمعرفة والسلطة هي أبعاد ثلاثة لا تخلو منها تجربة إنسانية. ذلك أن كل تجربة يمارسها أحدنا تصدر عن رغبة أو حب، وتنطوي على ضرب من ضروب المعرفة، وتشكل نمطاً من أنماط السلطة.

بيد أن هناك بُعداً رابعاً يسميه /جيل دولوز/[8]، أبرز الذين اهتموا بشرح فوكو وتأويله، بُعدَ الانتظار وهو عبارة عن تمفصل الداخل، أي الذات، مع الخارج. إن هذا البعد يشكل ما يأمله الإنسان وينتظره فيما هو يمارس ذاته في ضوء علاقته المثلثة بالجسد والحقيقة

---

(6) جيل دولوز، المعرفة والسلطة، المصدر السابق، ص 113.

(7) ميشيل فوكو، استعمال اللذات، ترجمة جورج أبي صالح، مركز الانماء القومي، بيروت 1991؛ راجع التعديلات (انفرد بترجمتها مطاع صفدي)، ص 7.

(8) المعرفة والسلطة، المصدر السابق

والسلطة، كالخلود أو الخلاص أو الحرية أو الانعتاق أو حتى الموت. .

إذن ثمة جوانب أربعة لعلاقة الإنسان بذاته هي أبعاد أربعة للذات يُسمى كل بعد منها، عند فوكو، طيّة أو ثنية: ثنية الجسد والرغبة، ثنية المعرفة والحقيقة، ثنية القوة والسلطة، ثنية الداخل على الخارج. وهذه الانثناءات الأربعة هي التي تُتيح لنا أن نتحدث عن تكوّن الإنسان كذات، ككائن يرغب ويعرف ويفعل ويأمل. إنها أربعة أنواع من التذويت[9]، نعني أربعة أنماط من أشكال بناء الذات وتحقّقها. فليست الذات، كما تصورها ابن سينا وديكارت، جوهراً بسيطاً أحادياً قائماً بذاته حاضراً لذاته، بل هي صيغة لعلاقة مركبة تؤثّر فيها الذات بذاتها وتتأثر بها من وجوه أربعة. إذن هي تجربة يتعايش فيها أكثر من إمكان، وتمارس على مستوى جنساني أو حقاني أو سلطاني أو إبداعي. وإذا كان الإنسان يتمتع بالحضور، فإنه لا يحضر لذاته مباشرة ومن غير توسط، بل يحضر في العالم وبه، وله أكثر مس حضرة وجودية: فهو يحضر كذات عشقية من خلال اللقاء بين الجنسين أو الاثنين؛ ويحضر كذات معرفية باستكشافه للعالم بحسه وبخياله وعقله؛ ويحضر كذات سلطوية بأن يلعب دوراً ويمارس نفوذاً وتأثيراً؛ ولكنه يحضر، أقوى ما يحضر، كذات ابداعية، بصنعه لذاته كقيمة جمالية، فنية شعرية أو سلوكية ذوقية

ونحس إذ نقرأ فوكو على هذا النحو، بتبيان الانقلاب الذي أحدثه في مسألة الذات، فإننا نتأوّله، في الوقت نفسه، تأولاً يناقض مقولته الشهيرة المتصلة بـ «موت الإنسان»، كما أعلن عن ذلك في نهاية كتابه «الكلمات والأشياء»(*). ذلك أن فوكو إذ تحدث عن موت الإنسان واهتم بتفكيك الذات في مؤلفاته الأركيولوجية الحفرية، فإن مؤلفاته النسابية الأخلاقية تبشّر بولادة جديدة للإنسان. وهذا ما تجلى في أعماله الأخيرة التي كرسها للبحث فيما سماه «تقنيات الذات» أو «فنون الوجوه»[10]، ويعني بهذا أشكال اهتمام الإنسان بنفسه وأنماط بنائه لها كجمالية وجودية، كفنّ من فنون العيش أو كأسلوب من أساليب الحياة.

هكذا تختلف أنماط التعاطي مع الذات وتتنوع أساليبها. فقد يغلب على الفرد النمط العشقي، أو النمط السياسي، أو النمط العلمي؛ ولكن أياً كان النمط الغالب، فلا غنى للمرء أن يتعاطى مع نفسه، كمشروع يتخيّل ويبتكر، كفن يتشكل ويصنع، كسيرة تكون مأثرة أو

(*) صدر بالعربية عن مركز الانماء القومي/بيروت.

(9) راجع مقدمة مطاع صفدي لكتاب: إرادة المعرفة، المصدر السابق، ص 19/18.

(10) استعمال اللذات، المصدر السابق، تعديلات، ص 12.

مفخرة أو تحفة، نعني كذات متفردة قادرة أبداً على تغيير ذاتها وسوسها وإبداعها. وفقدان هذا البُعد الإبداعي التنويري معناه انسداد الأفق أمام المرء وانعدام قدرته على الخلق والكشف وعلى الاستمتاع بوجوده. فالفرح الحقيقي هو تحقق للذات بمختلف أنماط التذوت، وممارسة للوجود بكل استحقاقاته، نعني بكل مستوياته وأبعاده، وبخاصة بُعده الإبداعي الجمالي ولنُسمّه النوراني[11].

ولا يعني التمييز بين جوانب الذات ومستوياتها أن العلاقة بينها تقوم على مجرد التجاور أو التنضّد؛ بل هي تتقاطع وتنعقد وتتداخل: فلا عشق من دون معرفة؛ وبالمقابل قد يتحول الحب نحو الحقيقة وتتولّد المتعة من المعرفة. وبالوسع القول، من جهة أخرى، إن لكل سلطة معرفتها، تماماً كما أن لكل حقيقة سياستها. وأما البُعد الرابع فإنه يتخلل الأبعاد الأخرى، إذ هو يمثل ذروة التحقق وأعلى أشكال الحضور.

إجراءات الحقيقة

والجهد الفلسفي إنما يرتبط بالجوانب الأربعة لعلاقة الإنسان بذاته. فالحب والسياسة والعلم والفن هي الشروط الأربعة لولادة الفلسفة، كما يشرح ذلك باديو[12] في بيانه الفلسفي. وبالفعل إن التشكيل الفلسفي، وكما تحقق لأول مرة لدى اليونان، وبالتحديد مع / **أفلاطون**/ ، قد ارتبط بهذه الشروط الأربعة: الشرط العلميّ وتمثّله الرياضيات بنوع خاص، بصفتها أنموذج المعرفة وصورة الحقيقة، ولولا هذا الشرط لما كان للفلسفة أن تتشكل كخطاب تجريدي عقلاني؛ ثم الشرط السياسي ممثّلاً بابتداع الديمقراطية كممارسة تجلت في النظر إلى المدينة بوصفها سلطةً حرة مفتوحة، ولولا هذا الإجراء الديمقراطي للواقع السياسي لما أمكن أن تتكون الفلسفة ككلام معَلْمَن قابل للنقاش مجرد من أي طابع قدسي أو لاهوتي؛ ثم الشرط العشقي كما يتمثل في واقعة اللقاء المفاجىء المدهش، بين الجنسين، وفي إنتاج حقيقة تتعلق بممارسة الاتحاد بين الاثنين، أي بين الأنا والأنت، وقد شكلت هذه الممارسة شرطاً للفلسفة بقدر ما ارتبط السؤال عن الحب الحقيقي بالحقيقة نفسها، وبقدر ما عُقل الحب كممارسة تتوجه إلى الكائن عينه كما هو في حقيقته، أي بقدر ما ارتبطت حقيقة العشق بعشق الحقيقة؛

(11) أشير إلى أنني أستخدم نوراني بمعنى جمالي، وتنويري بمعنى ابستمولوجي.

(12) بيان من أجل الفلسفة، المصدر السابق؛ مع الإشارة إلى أن هذا البيان مخصص في مجمله لإيضاح ما يسميه بادبو الإجراءات التوليدية للحقيقة، أو شروط تشكل الفلسفة.

وأخيراً هناك الشرط الفني ويمثله بامتياز الشعراء الذين استبعدهم **أفلاطون** من أكاديميته، لصالح الرياضيين الذين احتلوا فيها موقع الصدارة، باعتبار أن الشعر لا ينتج حقيقةً بقدر ما هو محاكاة للحقيقة[13].

ويسمّي **باديو** هذه الشروط التوليدية للفلسفة «إجراءات الحقيقة» ويعني بها الاجراءات القابلة لتوليد الحقائق وإنتاج المعارف، لأنه ما من حقيقة إلا وتكون علمية أو سياسية أو عشقية أو فنية. من هنا فإن الفلسفة لا تنتج في ذاتها أية حقيقة أو تُعلن عنها. بل هي «وسيط مفهومي»[14] يُتيح إمكان ترابط الحقائق ذات الأصل الحدثي، فليس من مهامها إذن الاشتغالُ على الوقائع مباشرةً ولا إنتاج أو مراكمة معارف صحيحة بصددها، بقدر ما هي حيِّز فكري يُتيح تعايش أو اشتباك بل تضافر إجراءات الحقيقة بوصفها أنظمة معرفية أو نتاحات فنية أو ممارسات سياسية أو عشقية. هكذا ليست الفلسفة علماً منتجاً للحقيقة ولا هي مجرد مجال معرفي مميز بين مجالات أخرى، بل هي في المقام الأول «ملتقى للحقائق». إنها ممارسة «تزيد من امكان الحقيقة» بقدر ما تنجح في توليف الإجراءات التوليدية الأربعة في حيز مفهومي واحد، وفي عقلنتها على نحو يجعل التشكيل الفلسفي يستمد معقوليته من ذاته. إن كلام باديو هذا، والذي هو عبارة عن قراءة لقول هيدغر بأن الفلسفة هي «مفاقمة» للأسئلة تُضاعف من وزن الكينونة، إنما يُلقي مزيداً من الضوء على قول من يقول بأن التفكير هو اشتباك أو انثناء[15]، وبأن النص الفلسفي هو نص يضاعف[16] نصوصاً أخرى.

وإذا كانت الفلسفة لا تنتج في ذاتها حقائق أي معارف صحيحة، فلا معنى لأن يكون القول الفلسفي صادقاً أو كاذباً. فالصدق والكذب، والحُسن والقبح، والمشروع وغير المشروع، والخير والشر، والمشرِّف والمُعيب، كلها مفاهيم لها قيمتها التفسيرية في المجالات الإجرائية التوليدية التي تشترطها ممارسةُ الفكر الفلسفي. فهي معايير فاعلة أو صالحة في العلم والفن وفي السياسة والأخلاق. أما العمل الفلسفي فليس له طابعه التقريري أو المعياري بقدر ما هو مصدر لقول إشكالي جدالي ينفتح أبداً، عبر سؤال الحقيقة على رحاب الكائن. إنه نص يتشكل كموقع مفهومي أو صيغة عقلانية أو حقل للإمكان أو مدار للمعنى أو

---

(13) المصدر نفسه، ص 8.

(14) المصدر نفسه، ص 11/10/9.

(15) والمقصود به فوكو؛ راجع: **السلطة والمعرفة**، المصدر السابق، ص 117/116.

(16) راحع مقالتي: **الفلسفة بين الحدّ والرسم**، مجلة الفكر العربي، العدد 63، معهد الانماء العربي، ص 85

أفق للحقيقة. وإذا شئنا الكلام بلغة أنطولوجية نقول إنه «مفازة» تؤمن العبور أو الارتحال بين الحدث والكينونة، بين الواقعية الإجرائية للحقائق وبين السؤال الحر عن كينونة هذه الحقائق. ومن هنا فإنه كلما التصقت الفلسفة بشروطها الإجرائية أو طغى أحد هذه الشروط على البقية أو استُبعِد لصالحها، توقفت عن كونها أنطولوجيا وغدت ممارسة فكرية تستبعد السؤال عن كينونة الحقيقة كما تحجب حقيقة الكينونة.

* * *

التشكيل الأول

والحق أن الشروط التوليدية المذكورة لم تجتمع معاً كل مرة وفي كل محاولة فلسفية: فالفلسفات تختلف وتتفاوت من حيث إجراءاتها ومحاور اهتمامها والمجالات التي تشتغل عليها والنماذج التي تحتذيها أو تستلهمها.

وإذا عدنا إلى البداية الإغريقية، وبالتحديد إلى **أفلاطون** الذي ارتبط باسمه أول تشكيل فلسفي جعل من الممكن أن تطرح ممارسات الإنسان وأنشطته في المدينة، على صعيد الفكر المحض، وأن تُعقل بلغة برهانية ومن خلال ربطها بمسألة الحقيقة والكينونة، إذا عدنا إلى هذه البداية، نجد بأن **أفلاطون** نفسه قد استبعد الإجراء الشعري من دائرة الحقيقة، ومن ثم من نطاق المدينة، لصالح بقية الإجراءات، وبخاصة الإجراء الرياضي، كما أُشير من قبل، إذ الشعر يتحدث بلغة حسيّة مجازية لا تساعد على تشكيل الفكر كوسيط مفهومي مثالي يُتيح لملمة الإجراءات العلمية النظرية أو السياسية العملية ومنحها معقوليتها. وبمعنى آخر إن الشعر يُعيق صعود الفكر نحو المُثُل لكونه يقوم على تقليدها ومحاكاتها، ولم يكن للفلسفة، ككلام تجريدي برهاني أو كخطاب كلي ضروري يبحث عن قواعده الخاصة ويسوّغ ذاته بذاته، أن تتشكل لأول مرة، إلا بوصفها حيّزاً متعالياً مثالياً. مع أنه يمكن القول، من جهة أخرى، بأن الشعر المنفيّ على صعيد المنطوق والمصرح به، يَحْضر في النص الأفلاطوني من خلال الأسلوب البياني وباستخدام الأسطورة أو الاستعارة في سياق البرهنة والتعليل.

مع **أرسطو** تشكلت الفلسفة، لأول مرة، في صورة نسق فكري شامل تنتظم فيه مختلف الممارسات والإجراءات والمجالات، بما فيها الشعر. ولم يكن ذلك ممكناً إلا بعد امتلاك الآلة المنطقية، فهي التي أتاحت، بأجهزتها المفهومية وتقنياتها المنهجية، للخطاب الفلسفي، أن ينتقل من شكل المحاورة لكي يتخذ، للمرة الأولى أيضاً، شكل خطاب علمي منهجي قابل

لأن يُعلّم ويتداول، ابتداءً من المنطق نفسه وانتهاءً بالفن، مروراً بسائر العلوم المعروفة، وأخصها بالطبع العلم الماورائي الذي هو مبحث الوجود ومبدأ سائر العلوم. ولا شك أن نسق أرسطو وتعليمه سيترك بصماته على كل المحاولات الفلسفية اللاحقة، تماماً كما أن الأفلاطونية ستمثل، بوصفها أول تشكيل فلسفي، أصلاً يستعيده كل من يخوض غمار التفلسف، أكان مع أفلاطون أو ضده. فلا غرابة أن ينهي آلان باديو بيانه الفلسفي بإطلاق «بادرة» تستلهم المشروع الأفلاطوني مجدداً في هذا الزمن الذي تجاوزنا فيه الحداثة إلى ما بعدها.

تسوية مستحيلة

وبالانتقال إلى العصر الإسلامي، نجد أن الفلسفة قد استبطنت غير مجال واستجمعت أكثر من شرط، محاولة لأم ذلك في تشكيل ميتافيزيقي تسيطر عليه مقولة واجب الوجود أو الحق الواجب، سواء باستعادة الأفلاطونية ومُثُلها أو الأرسطوطاليسية بمنطقها وميتافيزيقاها، أو بالجمع بينهما، ونادراً بالخروج عليهما. وبالطبع فإن الإجراءات العلمية لا تقتصر هنا على العلوم الموروثة عن اليونان، أي على المنطق والرياضيات والطبيعيات والماورائيات والسياسيات والخلقيات، بل هي تشمل أيضاً العلوم التي تكوّنت في الفضاء الإسلامي وكتبت باللسان العربي، وبخاصة الفقه والكلام والتصوف. ولهذا فإن الفلسفة في هذا العصر قد استجمعت مختلف الشروط، طولاً وعرضاً، أي ما تجاور منها في المكان وما تسلسل في الزمان، وقدمت قراءةً للحدث القرآني بلغة المنطق اليوناني، وأحياناً إضاءة قرآنية للفلسفة نفسها.

ففي فلسفة /الفارابي/ يتم الاشتغالُ على المحور السياسي والمدني مع استبعاد للمحور العشقي، كما يتم احتذاء النموذج المنطقي بنوع خاص ومع ذلك فإن الممارسة الفلسفية تنفتح هنا على النبوءة، جذر الثقافة الإسلامية، بوصفها نتاجاً للخيال وتعبيراً عن الحقيقة لا بذاتها بل بمثالاتها. ولا شك أن ابن سينا يواصل ما بدأ به الفارابي وأسسه، ولكنه يختلف عنه. فإن الشيخ الرئيس يُفسح المجال في فكره للعرفان الصوفي وللمحور العشقي، وتنفتح الممارسة الفلسفية عنده على المجال القدسي، بتقديس العقل واعتباره مبدأ الوجود ومقوّمه وغايته. وستشهد الفلسفة مزيداً من الانفتاح على التصوف مع الغزالي، ولكنها ستلتصق، من جهة أخرى، بالشرط الكلامي الاعتقادي الذي يؤدي إلى توجيه ضربة قوية لها

جعلها تتخذ الطابع الحِجاجي التهافتي عند ابن رشد. بيد أنه مع هذا الأخير يستبعد التصوف والعشق، وتُستعاد الفلسفة بشكلها المشائي المنطقي، متردّدة بين شرح أرسطو والرد على المتكلمين، بين فلسفة اليونان ونص القرآن، في إطار تسوية يتم بموجبها التسليم بأحقية الوحي من دون جدال، مقابل إعطاء العقل الحق في تأويل كلام الوحي وفقاً لمعاييره وقوانينه. ولكن هذه التسوية ترفض من قبل الأوساط الدينية. وتتعرض الفلسفة للهجوم والانتقام، ويتوقف بذلك النشاط الفلسفي في المغرب. على أن للأمر وجهه الآخر: فإن الاستبداد الفقهي والكلامي الذي جعل التفكير الفلسفي ممنوعاً، أتاح لمفكر ذي قناعات كلامية أشعرية، كـ /ابن خلدون/ أن يوظف خبرته الغنية وثقافته الواسعة في استكشاف حقل جديد هو علم العمران.

الذروة إيذان بالنهاية

هذا في المغرب، أما في المشرق فإن الفلسفة ستتابع مسيرتها، بعد حملات /**الغزالي**/ والمتكلمين، حتى القرن السابع عشر، انطلاقاً من فلسفة ابن سينا التي ستتطور باتجاهات مختلفة: الأول يمثله /**السهروردي**/ الذي أسس مدرسة الاشراق؛ والثاني يمثله /**الطوسي**/، الشارح الأكبر لابن سينا، وهو يجمع بين المنطق والكلام والرياضيات؛ وأما الثالث فهو الاتجاه الصوفي العرفاني الذي يبلغ اكتماله مع /**ابن عربي**/.

ولا شك أنه مع /**صدر الدين الشيرازي**/، الذي كان معاصراً لديكارت، تكتمل شروط الفلسفة وإجراءاتها في العصر الإسلامي. إذ يتم، مع هذا الفيلسوف، الاشتغال على أربعة محاور كبرى، يمثل كل واحد منها أنطولوجيا خاصة، نعني نمطاً من أنماط الكينونة، وهي: المنطق والفلسفة الماورائية، الحكمة المشرقية، النبوة والوحي، العرفان الصوفي أو الممارسة العشقية. ولا شك أن هذه المحاور الأربعة هي أوسع من الشروط التوليدية الأربعة التي يدور عليها كلام باديو في بيانه الفلسفي، إذ هي تستبطن تجارب تاريخية مختلفة وتنهل من عوالم ثقافية متفارقة وتنتمي إلى سلالات فكرية متنوعة. والحق أن الشيرازي استطاع أن يستجمع كل تلك المحاور، على اختلاف أصولها ومناهجها ومراميها، وأن يؤلف ما بين موادها وعناصرها في مجموع فلسفي سماه «الحكمة المتعالية»، يمكن عدّه أشمل وأكمل بناء فكري عرفته الفلسفة في عهدها الإسلامي. حقاً إن هذه الفلسفة تكتمل وتبلغ الذروة في هذا الكتاب /الموسوعة الذي يحشد فيه الشيرازي ترسانة مفهومية لا نظير لها من قبل، معالجاً بمهارة فائقة كل الموضوعات والقضايا التي طرحها الفكر الإسلامي على نفسه، مستقصياً، بذلك، الأمور

حتى نهاياتها القصوى، بحيث يبدو من غير الممكن إضافة أي شيء على ما قيل، ولكن الذروة إيذانٌ بالنهاية، أي بالتراجع والانكفاء: ثمة عالم معرفي كامل قد استنفد أغراضه مع الشيرازي، بعد أن أصبح لكل سؤال جواب ولكل مشكلة حل ولكل علم مفتاح. ولهذا سيقتصر الأمر بعده على الشرح والتعليق، أو على شرح الشرح[17]. ولم يكن للفكر الفلسفي أن يستأنف نشاطه المنتج الخلّاق إلا باكتشاف منطقة جديدة من مناطق الوجود تتيح تغيير طريقة النظر إلى الأشياء والكائنات وطرح أسئلة جديدة بشأن الوجود والحقيقة.

كَسْر منطق الهوية

أما الشعر فإنه لم يكن مستبعداً هنا، بل كان مهمشاً وتابعاً، إذ هو أُلحق في المنطق واعتُبر جزءاً من أجزائه أو فصلاً من فصوله، على ما صنّفه أرسطو. وتبعاً لهذا التصنيف تعتبر الحقيقة الشعرية، بوصفها نتاجاً للخيال، دون الحقيقة الفلسفية التي هي نتاج العقل البرهاني، إذ الخيال أدرج، بحسب منظومة المعارف القديمة، في مرتبة أدنى من مرتبة العقل في سلم الوجود.

ولعل ابن عربي، وحده، نظر إلى الخيال نظرةً مختلفة، مُعيداً إليه اعتباره كملكة معرفية وكحضرة وجودية، كما لم يفعل ذلك أحدٌ من قبل. والحال ففي نظر ابن عربي ليس الخيال ملكةً معرفية هي مصدر للخطأ والضلال، ولا هو مرتبة وجودية تتنزّل تحت مرتبة العقل. وإنما هو حضرة من حضرات الذات[18] هي الأوسع، أي أوسع من حضرة الحس ومن حضرة العقل، إذ به تنبجس الممكنات وتُجترح المعجزات. بل الخيال هو نسيج الوجود، كما يوحي بذلك قول ابن عربي[19]: «الوجود كله خيال في خيال». وآية ذلك أن الإنسان لا يتوقف عن فعل التخييل، إذ هو يتخيل وجوده، ويتخيل العالم نفسه، بحيث يبدو هذا العالم بمثابة صور تتشكّل في مرايا وأكوان يُستأنف خلقها باستمرار. وهذا ما حمل ابن عربي على تسمية الخيال

(17) يمكن الاطلاع على تقييم لكتاب «الحكمة المتعالية» عند. داريوس شايغان، **النفس المبتورة**. دار الساقي، لندن، 1991، ص 51.

(18) بالامكان مراجعة عرض لنظرية ابن عربي في الخيال عند نصر حامد أبي زيد، **فلسفة التأويل**، دار التنوير، بيروت، 1983، **الخيال المطلق**، ص 55.

(19) **فصوص الحكم**، شرح أبو العلا عفيفي ـ دار الكتاب العربي، بيروت، الفصل التاسع.

«برزخاً»، ويعني بالبرزخ أنه جواز عبور نعبر به بين الرؤية والرؤيا، بين المرئي واللامرئي، بين الشاهد والغائب. إنه تلك العلاقة مع الغيب المجهول وتلك المسافة ما بين صورة وصورة أخرى تَؤُول إليها[20]. ولذلك فإن كل ما يظهر في الحس والعقل إنما يحتاج إلى أن يُؤَوَّل لكي يُعرف، فالتأويل إن هو إلا معرفة مآل الصورة. هكذا فعلاقة الإنسان بوجوده لا تنفك عن تخيّل، كما لا تنفك معرفته للعالم عن تأوّل. ومعنى ذلك ومآله أن الحقيقة منسوجة من المجاز وأنه لا خطاب يخلو من استعارة: فإذا كان الشيء يظهر بصورته لا كما هو في نفسه، وكانت الصورة تُحيل دوماً إلى صورة أخرى تقوم مقامها، فمعنى ذلك أنه لا كلام يخلو من استعارة. ولا شك أن مثل هذه النظرة للحقيقة والخطاب تشكل شرطاً يتيح الانفتاح على الشعر والنظر إلى الحساسية الشعرية بوصفها تجربة لها بُعدها الأنطولوجي، بقدر ما تصدر عن قلق وجودي حقيقي.

وعلى كل حال فإن التصوف، كما مارسه ابن عربي وعبّر عنه، يشكل خرقاً للخطاب الفلسفي الماورائي، من وجوه عدة: فقد أزال الحواجز بين الكتابة الفلسفية البرهانية وبين الكتابة البيانية الأدبية من خلال كتابة اللطائف الذوقية والشعر معاً؛ وفتح الكلام على الجسد المقموع في خطاب محكوم بشرطه المنطقي وبنيته الماورائية؛ وأعاد الاعتبار إلى الخيال بمحتواه المعرفي وبُعده الأنطولوجي، كما أعاد الاعتبار إلى العلامات، أي إلى اللغة والحروف، بصفتها بيئة الفِكر وأداة إنتاج الحقيقة والمعنى، وكسر منطق الهوية بفتح الكائن على الاختلاف، ليس اختلاف العين عن الغير وحسب، بل اختلاف الكائن عينه عن ذاته. من هنا لم تعد تُفهم الحقيقة من دون المجاز؛ ومن هنا أيضاً احتل التأويل المقام الأول كمنهج للبحث والاستقصاء.

ولهذا فإن قراءةً أنطولوجية للنص الصوفي تبيّن لنا أن الكينونة التي يتم إقصاؤها أو تغييبها في الخطاب الفلسفي، النظري الماورائي، إنما تحضر في الخطاب الصوفي، على عكس ما يُظن تماماً، بحيث يمكن القول إن استبعاد التصوف من دائرة التفلسف هو استبعاد لتجربة تولدت عنها قراءة للوجود تشكل نمطاً من أنماط تحقق الإنسان وتذوته. وبكلام آخر إن الخطاب الصوفي يكشف ما يحجبه الخطاب الفلسفي من أوجه الكائن، ومن ثم فهو يكشف عن اللامعقول الذي ينطوي عليه العقل الفلسفي ذاته.

(20) المصدر نفسه، الفصل السادس.

كذلك يمكن القول إن الوجود الذي يجري استبعاده في النسق الفلسفي الماورائي أو العلمي، قد يحضر في الشعر، وبخاصة لدى شعراء، كالمتنبي، يتكلمون على أحوالهم بكلام طرح سؤال الحقيقة ويتوهج بقلق الوجود. ولكن إعادة الاعتبار للشعر المطرود أو المهمّش، لن تتحقق على ما يبدو في العقل الفلسفي، قبل حلول العصر التقني: فإن طغيان الأداة، مضافاً إليه التصاق الفلسفة بشروطها العلمية الوضعية أو السياسية الإيديولوجية، هو الشرط الذي سيتيح للشعراء المحدثين، في الغرب، أن يتوجّهوا نحو الوجود لتلبية نداء كينونتهم المستهلكة، كما أتاح للفلاسفة أن يبحثوا عن هذا الوجود المنسيّ في حساسية الشعراء، إنْ ممارسةً كما نجد عند نيتشه، أو تنظيراً كما نجد عند هيدغر.

وأياً يكن الأمر، فإن استكمال الشرط المنطقي شكل هاجسَ الفلاسفة في العصر الإسلامي، على اختلاف اهتماماتهم ومذاهبهم، بدءاً من الفارابي وانتهاءً بالشيرازي، مروراً ببقية الأعلام الكبار بمن فيهم الغزالي عدو الفلاسفة اللدود وخصم الفلسفة رغماً عنه. وبقدر ما طغى هذا الشرط على الخطاب، تضاءلت إمكاناته الأنطولوجية، إذ المنطق يهتم بالأنواع والأجناس لا بالأفراد، ويُعنى بإحكام القول واتساقه لا باستقصاء الموجود، الأمر الذي جعل المقولات والمفهومات تقوم مقام الكائن الذي ينبغي إيضاح معناه. كذلك بقدر ما طغى المحور الكلامي العقائدي على القول، تحول الخطاب الفلسفي من خطاب الحقيقة إلى خطاب العقيدة والسلطة، وصارت الفلسفة لاهوتاً أو أونولوجيا[21] بدلاً من أن تكون أنطولوجيا.

هكذا تشكّلت الفلسفة باحتذاء النموذج الرياضي مع أفلاطون، واكتملت بصياغة المنطق مع أرسطو، وانتهت أخلاقاً وتصوفاً مع الأبيقوريين والرواقيين وأفلوطين. وستستأنف مسيرتها، في العصر الإسلامي، ابتداءً من الذروة التي بلغها الفكر اليوناني، باحتذاء النموذج المنطقي، لكي تنتهي بحلول المنطق في اللاهوت، أو لنقل بجعل المنطق في خدمة اللاهوت، أي باستحالتها منطقاً لاهوتياً، سواء عند الشيرازي أو عند الأكويني قبله. وهذا هو شأن الفكر في العصر الوسيط.



(21) أي العلم بالواحد.

ولن تنقلب الآية إلا بمجيء ديكارت الذي سيستأنف التفلسف، في العصر الحديث، بالتحرر من منطق أرسطو واللاهوت معاً وقد تعاضدا، عائداً إلى البداية نفسها، محاولاً احتذاء النموذج الرياضي تماماً كما فعل أفلاطون. ولكن الرياضيات لن تُفهم هنا كنمط استدلالي محض، كتوليف منطقي هندسي، بل كتحليل جبري، كنظام للقياس والعدّ والتصنيف، تصنيف الكائنات الأشياء، لا بوصفها آيات المشيئة الإلّهية وتواقيعها، بل بوصفها تترتّب في نظام طبيعي ينبغي للعقل اكتناهه، أو تشكل موضوعات ينبغي للذات العارفة تمثّلها. وبالإجمال مع ديكارت يتم الخروج من العالم الدائري المغلق للعصور الوسطى إلى فضاء العقل الحديث، حيث تُبنى المعرفة على خطاب الإنسان لا على كلام الله، وحيث تمحي الأسباب الماورائية لصالح الأسباب الفاعلة وتستبدل تُفاسير النصوص المقدسة بالوضوح والتواطؤ وتماسك الحساب[22].

وقد شكّل الإجراء الرياضي القاسم المشترك، من ديكارت حتى هوسرل، مروراً بليبنتز وكنط. فمع ديكارت تلتصق الفلسفة بالشرط الرياضي باعتباره معيار الحقيقة الواضحة، وتَتشكّل بصفتها عالماً للذاتية وخطاباً في المنهج يقوم على نقد الفكر المدرسي. ولا شك أن كنط سيعمل على احتذاء النموذج العلمي: الرياضي والفيزيائي بحسب منطوق خطابه. ولكنه يستعيد المنطق ويعمل على احتذائه [23] واستثماره. معه تتشكل الفلسفة كحقل للذات المتعالية. وهو أول تشكيل فلسفي يكرّس لنقد العقل في تاريخ الفكر، نقد استهدف كنط من ورائه جعل الماورائيات علماً موثوقاً على غرار الرياضيات والفيزياء. ولكن الأمور تجري، دوماً، على غير ما هو محسوب. فقد حصل عكس ما تصوره كنط. ذلك أنه بعد قرن من «نقد العقل المحض»، لن تصبح الفلسفة علماً، بل ستنفتح الرياضيات والفيزياء على النسبية والاحتمال. وهذا يبيّن لنا أن القول الفلسفي يُخفق عندما يريد تقرير حقيقة ما أو التأكيد على فكرة ما أو النص على تعليم ما. من هنا فإن ما أنجزه كنط لا يتمثل بأفكاره ومقولاته ولا بمذهبه وقناعاته، بل يتمثل في كونه افتتح حقلاً للتفكير وولّد حساسية جديدة للفهم.

(22) راجع: بصدد هده النقطة. فرنسوا جاكوب، منطق العالم الحي، ترجمة علي حرب، مركز الانماء القومي، 1990، ص 42/41.

(23) راجع بشأن ذلك، أي استلهام كنط للنموذج المنطقي، مقدمة موسى وهبه للترجمة التي قام بها لكتاب «نقد العقل المحض»، مركز الانماء القومي، بيروت، ص 7 .

بعد كنط ستتطور الفلسفة، وربما الكنطية، باتجاهات مختلفة؛ فمع هيغل تنفتح الممارسة الفلسفية على التاريخ، ويكتسب الفكر بُعداً جدلياً، ويتشكل أول خطاب حديث في نقد الهوية والمنطق الصوري، دون أن يعني ذلك مغادرة أرض الكوجيتو الديكارتي؛ ذلك أن الاختلاف، في المنظور الهيغلي، يعمل في خدمة مقولات الوعي والحضور والذاتية[24]. إنه توظيف لذاتية الكوجيتو في المجال التاريخي الذي هو مجال تحقق الفكر المطلق، أو مجلاه. وبذا يتراوح النص الهيغلي بين الشرط المنطقي والشرط السياسي، بين المتعالي والتاريخ. مع ماركس ستوظَّف ترسانة جدلية ضخمة في تحليل أوجه الصراع الاجتماعي وآليات التراكم الرأسمالي، فتنفتح الفلسفة، بذلك، على النشاط الاقتصادي وعلى كل الممارسات التي تتعلق بما سمّي «البنى التحتية» التي كان العقل الفلسفي يستبعدها من مجال البحث. ولكن الفلسفة تلتصق، هنا، بالشرط السياسي/الإيديولوجي، التصاقاً يتحول معه الفيلسوف من مفكر إلى مُنَظِّر ثوري أو داعية، أي إلى «فِكروي» إذا جاز التعبير.

مع هوسرل نعود إلى البداية الديكارتية، حيث يُستعاد الكوجيتو بغية ترميمه وإصلاحه، أي بغية لأم الذات التي أحدث فيها النقد شروخه، ابتداءً من كنط سواءً من طرف العقلانيين أو من طرف التجريبيين. وسيتم ذلك بفتح التفكير الفلسفي على الحقل الفينومنولوجي الذي سيسهم في تحرير الأنا من آثار النزعة السيكولوجية، عن طريق منهج يقوم على التعليق والإحالة والتصفية. صحيح أن هناك «عودة إلى الأشياء ذاتها»، من خلال القصدية التي تُفرِغ الوعي من محتواه الشعوري لكي تجعل منه مجرد علاقة مع الموضوع. ولكن هذه العودة ليست تجريبية محضة كما يفهم من ظاهر الشعار المذكور، بل هي على العكس لا تستقيم إلا بافتراض ذات متعالية على العالم الطبيعي والشعوري، هي التي تؤسس كل معرفة. إنها عودة تفرغ الوعي وتحاول تصفيته ولكنها لا تقوّضه، بل تعيد بناءه بإضافة محمول «التعالي» الكنطي، إلى «الأنا» الديكارتي. من هنا قد تُقرأ الفينومنولوجيا بوصفها صيغةً جديدة للكوجيتو وفلسفة من فلسفات الذاتية والحضور، أي بوصفها ميتافيزيقا ذات منزع أنتروبولوجي تشبيهي، وقد تُقرأ، بخلاف ذلك، أي بوصفها أنطولوجيا من خلال القصدية التي يمكن أن تفهم كدعوة للتوجّه إلى الموجود. وهذا هو شأن كل فلسفة: يصعب اختزالها إلى مجرد قضية أو نظرية أو نسق، إذ هي نص متعدد متشابه مراوغ يقبل غير تفسير.

---

(24) هيدغر ضد هيغل، المصدر السابق، ص 89.

بالعودة إلى نيتشه، الذي هو أسبق زمناً من هوسرل ولكن أحدث فكراً، يتغير الموقف بالكلية، بفتح التأمل الفلسفي على التنقيب الأصولي النسابي الذي سيتيح للمرة الأولى تشكيل خطاب فلسفي يكرِّس لنقد الحقيقة. وحده ذلك سيؤدي إلى مغادرة أرض الكوجيتو. والحال، فإنه مع نيتشه يتم إخراج المعرفة من فردوس اليقين، ويكف المعنى عن كونه تمثلاً وحضوراً. معه لا تعود الحقيقة ثمرة علم صارم يتصف بالوصوح والتواطؤ والضرورة، بل تصبح سلسلة تأويلات توظف شبكة من الاستعارات وتستخدم لعبة قوى واستراتيجيات. وانطلاقاً من هذا المفهوم الجديد، يمكن وضع معظم المفكرين الذين سبقوا نيتشه وكثير من الذين أتوا بعده، أي كل الذين يبحثون عن حقيقة تمتلك صفة البداهة الأولى، يمكن وضعهم في سلة واحدة باعتبارهم ينتمون إلى الفضاء العقلي نفسه، وما حاوله نيتشه هو الخروج من هذا الفضاء بفتح الممارسة الفلسفية على الجسد والرغبة، على الإرادة والقوة، وبكتابة نص فلسفي ينبض بحرارة الشعر. وبذا يتم الثأر من مؤسس الأكاديمية، ويُعاد الاعتبار للجسد المقموع وللشعر المطرود.

بيد أن الشعر لن يصبح إجراءً من إجراءات الحقيقة قبل هيدغر الذي فتح الممارسة الفلسفية على المجال الشعري وقرأ الشعر قراءة أنطولوجية. بل إن هيدغر سيذهب بعيداً في هذا المنحى، إذ إنه سيُقصِي الإجراء المنطقي العلمي، كشرط رئيسي من شروط التفلسف، لصالح الإجراء الشعري، معتبراً أنه لا شيء يضاهي الفلسفة في قول الوجود سوى الشعر. ولا غرابة في هذا الموقف. فإن جهود هيدغر قد تركزت، منذ محاولته الفكرية الأولى، على كشف الحَجْب، حجب الوجود الذي مارسته الماورائيات، بمقولاتها ونظرياتها ومدارسها، منذ البداية الإغريقية، وبالتحديد منذ أفلاطون وأرسطو. وإذا كان الخطاب النيتشوي يمثل نقداً لابستمولوجيا المعنى والحقيقة، فإن الخطاب الهيدغري يمثل تفكيكاً لمفهوم الوجود في الأنطولوجيا الكلاسيكية.

بقي الأقنوم الثالث، نعني مفهوم الذات. ولا شك أن أبرز وأخطر تشكيل فلسفي كُرِّس لنقد مقولة الذات تمثل في تنقيبات فوكو وحفرياته. والحق أن الفلسفة تنفتح، مع فوكو، على مجالات جديدة تجعلنا نعيد النظر في مربع باديو. لقد مارس هذا المفكر، نعني فوكو، التفلسف بطريقة مغايرة، منفتحاً على مختلف المجالات المعرفية والنشاطات الإنسانية، على المرض والانحراف والجنون، على السلطة وعلاقات القوة، على علوم الطبيعة وعلوم

الإنسان، على اللغة والأدب والفن، فضلاً عن الممارسات العشقية على اختلافها. والأهم من ذلك أنه مع فوكو تصبح الممارسات الخطابية للبشر محوراً جديداً من محاور التفكير الفلسفي. قبله كان الخطاب تابعاً للتصور، أي مرآة للمعنى أو آلة للفكر. ولهذا لم يكن يُعترف له بأي دور أو فاعلية، بل كل الفاعلية تُعزى للفكر الذي لا يفكر من دون الخطاب، ولكنه لا يفكر فيما هو الخطاب. بعد فوكو يتغيّر الموقف بالكلية، ويصبح بالإمكان الكلام على ممارسات خطابية ضمن الممارسات الفكرية أو ربما من ورائها. وبذا أصبح الخطاب موضوعاً من موضوعات البحث تُنْتَج حوله معارف تتعلق به لا بسواه، أي يصبح إجراءً من إجراءات الحقيقة بحسب لغة باديو. وبكلام آخر: أنْ يكون للخطاب كينونته المستقلة وحقيقته الخاصة، معناه إعادة الاعتبار للعلامات والأسماء بوصفها بُعداً من أبعاد الكينونة، معناه أن اللغة لم تعد تدرك بوصفها مجرد أداة للتواصل أو الإيصال، بل أصبحت تدرك في كينونتها الحقيقية بوصفها موطن الوجود، إذ بها يُسمّى كل شيء باسمه الخاص ويكتسب هويته وأحديته.

ولا شك أن اشتغال فوكو، بالحفر والتنقيب، على كل محور من المحاور المذكورة يُعَدُّ تفكيكاً، بوجه ما وعلى مستوى ما، لهذه التركيبة أو لهذا الحيّز المسمى «ذاتاً». إنه تفكيك قوامه الكشف عن الإكراهات التي تمارسها، على الذات السيدة العارفة أو عبرها، أنظمةٌ وبنى أو قواعد وألاعيب أو تشكيلات وآليات لغوية أو رمزية أو جنسية أو اجتماعية أو سلطوية... غير أنه لا غنى عن التركيب مقابل التفكيك. وإذا كان فوكو قد فكّك في معظم أعماله، كما أُشير من قبل، فإن قراءة السلسلة الأخيرة من أعماله المخصصة للبحث في التجربة الجنسية، أي في أصول الإنسان كذات راغبة، تتكشّف عن ملامح مشروع لَلأْم الذات وإعادة بنائها؛ مشروع جمالي تنويري يمكن الفرد من ممارسة سيادته على نفسه وصنع ذاته على نحو مبدع خلّاق، بحيث لا تطغى عليه قوى الخارج ممثّلة بآليات السلطة وقوالب المعرفة، أو بشبكات الدعاية وألاعيب الغواية.

والحديث عن بُعد إبداعي يحملنا على إضافة محور جديد إلى المحاور التي دار الكلام عليها، هو أيضاً إجراء من إجراءات الحقيقة. وهذا المحور ادعوه، شخصياً، بالمحور «الغيبي»، وفيه يمكن أن تندرج الأسطورة والنبوة والأشكال الدينية اللاهوتية. ومُسوِّغ ذلك، عندي، أن المحور الرابع، الذي يسميه باديو الإجراء الشعري أو الفني، لا يستغرق العلة الغائية أي ما نوجد من أجله. لأن ما نوجد من أجله هو ما نتخيله ونرجوه. والفعالية التخييلية تخترق سائر النشاطات والممارسات، لأن علاقة الإنسان بوجوده لا تنفك في الأصل عن

تخيل، ولهذا فإن اكتناهه للعالم لا يتم من دون خيالات وصور. بالطبع تختلف أشكال تخيّل العالم[25]: فقد يُتخيّل بوصفه واقعاً يصدر عنه الواقع أو يقع ما وراء الواقع كما في التصورات الدينية وبعض النظريات الفلسفية؛ وقد يُتَخيَّل بخلق واقع فوق الواقع كما يتجلى ذلك في العالم المعاصر، من خلال الصور التي تصطنعها وتبثها وسائل الإعلام والإعلان على الشاشات الصغيرة والكبيرة؛ وبين هذين الحدين تتراوح أشكال مختلفة قد تعكس فيها الصور الواقع أو يتحول الواقعُ إلى صور.

قصارى القول إنه لا إبداع ولا خلق من دون تخييل. والخيال عالم شاسع نجتاز فيه المسافات الفاصلة بين المرئي واللامرئي، بين الطبيعي والاصطناعي، بين القُبح والحُسن، أو بين المألوف والجمالي. إنه غيب لا ينفك يحضر أو حضرة تُحيل أبداً إلى غائب مجهول قد يكون حاضراً مستتراً أو ماضياً قد فات أو مستقبلاً هو آت. هكذا لا ينفك الإنسان عن التعلق بذاته تعلقاً غيبياً رمزياً من أجل شيء لا يحضر بل يكون أبداً غائباً منتظراً[26].

---

(25) فيما يتعلق بأنماط العلاقة بين الواقع والخيال، يمكن مراجعة آراء جان بودريار كما يلخصها داريوس شايغان في كتاب «النفس المبتورة»، المصدر السابق، ص 125.

(26) يقابل هذا البُعد ما يسميه بلانشو «جوانية الانتظار» ويعني به ما تنتظر منه الذات، بكيفيات مختلفة، الخلود أو الأبدية أو الموت أو الانعتاق؛ راجع **المعرفة والسلطة**، المصدر نفسه، ص 113.

I - المنطق

من التعريفات التي يمكن أن يُعَرف بها المنطق أنه: آلةٌ تصحِّح النظر، أو قواعدُ تقوِّم العقل، أو شروطٌ تسوّغ الفهم، أو نسقٌ ينتظم الحقيقة، أو شكلٌ يتخذه الحق، أو بنيةٌ تُحدِّد المعنى. فمن مارسه وأحكمه، وقف على البداهة الأصلية التي تجعل الفكر لازماً لزوماً صرفاً، وامتلك التقنية التي بها يُحكم الرأي، ويتسق القول، ويتماسك الخطاب.

غير أن للمنطق وجهاً آخر مفاده أن الإحكام والوضوح والصورية واللزوم، وغيرها من الصفات التي ينبغي أن تُؤخذ بالحسبان في القول المتصف بالصفة المنطقية، إنما تتمّ على حساب الحقيقة: ذلك أنها تتم بقمع الأسئلة وإسكات الشكوك، وتتحقق باختزال الواقع أو تعليقه وتَؤُول في النهاية إلى تحصيل الحاصل.

وبيانه أن المنطق، بما هو انصراف عن المضمون، أي بما هو التفات إلى الشكل المحض، واشتغال على الماهيات الصرفة، وتوخ للزومية البحتة، إنما يشكل نشاطاً نظرياً غاية في التجريد. وفي التجريد يُجرد الشيء من لحمه ودمه، إذ يُنزع عنه ما سماه الفلاسفة لواحقه من الكم والكيف والأين والوضع.. أي كل الصفات التي تتشكل منها هوية الشيء وتمنحه خصوصيته وفرادته. ولذا، فمآل المنطق المحض أن ينتهي نسقاً فارغاً، وهيكلاً خاوياً، وقياساً لا يُنتج سوى مقدماته.

وتلك هي وجوه المفارقة: فالصفات المنطقية تتجلى وتظهر، بقدر ما تَمّحي صفات الشيء ورسومه. إذ المنطق يغلِّب ما يتطلبه الذهن من ماهوية ووحدة ونظام وتمايز وشفافية، على ما يبديه العيان من اختلاف وكثرة وفوضى واختلاط وكثافة. فالمنطق متعالٍ بالضرورة، ويقضي بالاختزال. في حين أن الشيء حالّ (بتشديد اللام) بالطبيعة، ولا يختزل. والمنطق يقضي باللزومية البحتة، حيث يتطابق الشيء ونفسه ويكون هوهو. في حين أن المعرفة بالشيء

هي مجرد إمكان يجترح، أو احتمال يرجّح. والمنطق يقضي بتعريف الشيء تعريفاً واحداً، جامعاً مانعاً، بينما يشهد واقع العلم بأن الشيء يعرّف تعريفات لا حصر لها. والمنطق يتطلب الوضوح الكلي، بينما المعرفة ممارسة لا تخلو من كثافة. والمنطق يَقْطع ويبِتّ. أما الظواهر فتتصل وتختلط وتتداخل. ومجمل القول، فالمنطق ينص على تواطؤ المعنى، ومطابقة الحكم. أما الشيء فهو انفتاحه واشتباهه، وهو جملة علاقاته ونِسبه.

والحق أن الدليل المنتج ليس وجوباً صرفاً أو إحكاماً تاماً. بل هو إمكان واعتباط وترجيح. ذلك أن الإحكام لا يعني تواطؤ التصور والوجود، أو الكلام والرؤ ية، بقدر ما يعني تطابق الشيء ونفسه، أو التئام الفكر وذاته، أو استغراق القول لقول آخر. من هنا يَؤُول الإحكام في الأحكام إلى اختزال الكائن اختزالاً قوامه استبعاد الفروق والشواذ، ونفي الاختلاط والالتباس، والميل عن الالتواءات والتعرجات، والتغاضي عن الثغرات والفجوات.

نعم إن الوعي وعيٌ لشيء، وإن المعنى عنيٌ لموضوع. لكن لا وعي ولا عني إلا بتعليق للعالم يقتضيه العلم بالماهيات المتعالية والوقوف على معنى المعنى، أي المعنى من كل شيء. ولا شك في أن الفكر يسعى إلى درك العيني والمشهود، ويحاول استيعاب المختلف، وإيضاح الملتبس، وفضّ المطوي، وتتبّع المتعرج، وفحص الشاذ. فمن مهامهِ إزالة النتوءات التي تثيرها الأسئلة المقلقة، وملء الثغرات التي تحدثها الشكوك المحيّرة، وسد الخروم التي تتسرب منها وساوس الفكر واحتمالات المعنى. لكنه نتوء لا يُزال وخرق لا يُرقع، أياً كان الإحكام والوثوق،أو الوجوب والوضوح. ذلك أن هناك دوماً، ما لا يُرى في الرؤ ية، وما يستبعد من الحكم، وما يحجب عند الكشف، وما يسكت عنه في القول. وكلما أسكت القول المحكم اعتراضاً، فتح الذهن المتفتّح باباً للشك. وكلما سد العقل بالدليل القاطع فجوة، تفتّق الفكر الثاقب عن فجوة جديدة. وإذا كان النص المحبوك حبكاً جيداً، هو نسيج، كما يُوصف، بل كما يُسمى، فليس النسيج امتلاءً، بل يُحاك من فراغات وشقوق. وإذا كان الخطاب المتماسك يبدو كبنيان مرصوص، أو كقلعة حصينة، فلا حصن لا يخترق، ولا عمارة إلا وتتصدّع أو ترمم. وهذا ما يفسر لنا كيف يخرج على الفيلسوف ـ المنطقي ـ ومنه فيلسوف آخر؛ وكيف تفسر فلسفته تفسيراتٍ مختلفة بل متعارضة.

فلا إنشاء محكماً غاية الإحكام. وإنما الكلام هو ترميم لما سبقه، والقول ترقيع لأقوال أخرى. ولهذا، فمصير كل توليف منطقي أن يتكشف عن لا منطقيته.

II- نسيان الوجود

قد يُدرك الشيءُ بردّه إلى أسبابه وعِلله ما عدا الوجود؛ فإنه لا يصح البحثُ عن سبب يتسبّب عنه. فلو كان له سبب، على هذا الوجه، لكان متقدماً عليه. إذ السبب متقدِّم في الوجود. ولا مُتقدِّم، في الوجود، قبل الوجود. وما لا سبب له، لا برهان عليه. لأن البرهان على شيء من الأشياء. هو شكل العلم بالسبب الأقصى لوجوده. وعليه فالوجود لا يقبل التعليل ولا يخضع للبرهنة. فمآل تعليله القول بأن الشيء هو علة ذاته. وما يكون كذلك، ليس في الذهن سوى مفهوم فارغ، ومجرد دَوْر منطقي.

وكما أن تعليل الوجود يطرح إشكالاً، حتى لا نقول يُنتج محالاً؛ كذلك حده أو التعريف به، لايخلو من إشكال يُشكل. ذلك أن الحد هو قول دالّ على الماهية. لكن ماهية الشيء تتقوّم من دون وجوده. إذ الوجود أمر خارج عنها، عارض لها، طارىء عليها. فهي تلزم عنه ولا تستلزمه، كما بيّن/ابن سينا/[1]. وهذا هو مأزق العلم بالوجود، أكان بالحد أم بالبرهان. إنه يَؤُول إلى تحصيل الحاصل، أو إلى إسقاط الوجود من الحسبان.

من هنا لا يخلو برهان/ديكارت/ على الوجود من دور يدور. والمقصود به برهانه المشهور، المسمى: كوجيتو، وتعريبه: أنا أفكر، إذن أنا موجود. ففي هذا البرهان يستدل رأس الفلاسفة المحدثين على الوجود، بالفكر الذي هو موجود. وبذا يحاول إثبات وجود ما يوجد أصلاً.

والحق أن مِثل هذا الاستدلال لا يؤلف برهاناً، إذا قُصِد بالبرهان معناه الأخص، أي كونه استدلالاً بالعلة على المعلول، كالاستدلال، مثلاً، بالحرارة على تمدّد المعدن. إنه يشكل، بالأحرى، دليلاً يُستدل منه بالمعلول الذي هو الفكر، على العلة التي هي الوجود. واستنباط العلة من المعلول يُنتِج تصديقاً بالحكم في الذهن. ولكنه لا يُعْلمنا عن الشيء كما هو عليه في نفسه، ولِمَ يكون كذلك. إنه يرتّب نتيجةً، ولا يُثبِت وجوداً. إذ هو سبب في العقل، لا في الواقع.

غير أن نقد الدليل الديكارتي، من وجهة منطقية، لن يحملنا على القول بأنه باطل، أو

---

(1) الإشارات والتنبيهات (مع شرح الطوسي لها): تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف بمصر. فليراجع. المنطق، النهج الأول، الفصل العاشر؛ وأيضاً الإلهيات، النمط الرابع، الفصلين السادس والرابع والعشرين.

غير ذي جدوى، فما دمنا نتكلم على لامنطقية المنطق، حريّ بنا أن نقيّم الدليل المذكور تقييماً آخر، فنقوم بشرحه وتأويله بدلاً من نفيه. فإن قيمته الفكرية الأنطولوجية ليست في مراعاته شرائط المنطق، بل في كونه شرحاً للوجود بأحد تعيّناته الذي هو الفكر، أو بكونه إمكاناً للعلم يمثّله حقل الذات العارفة. وهو حقل ربما يكون الشيخ الرئيس أول من وَطِئه، وحرث فيه.

وهكذا يبدو الوجود ممتنعاً على البرهنة بمعايير المنطق الصرف. إذ الوجود هو ما يوجد، ولا يحتاج إلى دليل. فكل حدٍّ له يفترض تمثّله. وكل حكم به هو حكم أولي. فتصوره واجب، إذن، وجوبه هو بالذات. ولعل هذا الإشكال أن يكون المسوّغ الذي سوّغ القول ببداهة الوجود، واعتباره أظهر وأجلى من أن يُعرّف، كما ذهب إلى ذلك الفيلسوف/الشيرازي/ ومن سار على نهجه[2].

ولا يعني ذلك أن حد الوجود ممتنع، في المطلق. لأن ما لا حد له، في العقل، عماء. كما أن الحد التام، أي الماهية الصرفة، خواء. فلا مندوحة، إذن، عن الحد. والحد يتراوح بين الامتناع والوجوب. إنه حد ما لا يحـد بإعطائه شكلاً ما؛ أي بإدراجه في أنماط الرؤ ية، وأنساق الخطاب، وأنظمة المعرفة؛ أو باندراجه في أبنية المكان، وتشكيلات الزمان، وعلاقات القوة.

فليس المطلوب جعل الوجود نقيض أي تعيين أو تحديد. لأن ما يتعيّن يقع على تخوم العماء. وليس المطلوب، في المقابل، استبعاد الوجود من الذهن. لأن المفهوم المحض يقع على تخوم الخواء. وإنما المطلوب، دوماً ملءُ مسافة ما، بين الماهية والوجود، أو بين المفهوم والحدس، أو بين الكلام والرؤ ية، أو بين التصور والرغبة؛ أي بين ما فُكّر فيه وما لم يُفكّر فيه.

إن الرؤ ية والمفهوم والماهية، كل ذلك لا يتمّ ولا ينبني ولا يتحقق إلا باستبعاد الشيء استبعاداً ما. إنه نسيان للوجود في مورد العلم به، بحسب مقولة/هيدغر/المشهورة. ولعل هذه حقيقة من حقائق الوجود: فنحن ننأى عنه فيما نظن أننا ندركه. ونضعه بين قوسين، فيما نقوم بتصوره. وننساه، فيما نحاول استحضاره. من هنا احتيج، أبداً، إلى تذكر الوجود واستعادته، إلى معاودة تأمله والتفكير فيه.

---

(2) فليراجع خاصة، تعليقة رشيقة على شرح منظومة السبزواري لمؤلفها: مهدي الآشتياني. انتشارات دنشكاه تهران، طهران 1940. الجزء الثاني، القول في بداهة الوجود، ص 62. هذا وقد ورد عنوان هذا الكتاب بالفارسية: تعليقة بر شرح منظومة حكمت سبزواري؛ مع أنه موضوع أصلاً بالعربية.

والتفكير في الوجود لا يقوم على تفسيره تفسيراً سببياً، بالبحث عن علله ومعلولاته، أو باستنباط لوازمه ولواحقه، أو بترتيب أجناسه وفصوله، بل يقوم على تأويله[3] تأويلاً يَؤُول إلى إيضاح معناه، وتحليل بناه، وتبيان أنماطه وأشكال ظهوره.

فليس لشيء يُرى أو يكتنه من أمر الوجود، أن يكون علةً له أو معلولاً. ليس المفارق والمتعالي والمثالي عللاً للوجود، كما أنه ليست المواد والمحسوسات والمجرّبات معلولاتٍ له. وإنما الأحرى القول بأن كل ما ينبثق في الأعيان، أو ينبجس في الأذهان، هي أشكال للوجود وتجليات، أو أنماط ومقولات. كل تطور حقيقيٍ ظهورٌ له. وكل ممارسة مبدعة نمط من أنماطه. وكل معرفة جديرة مقولة من مقولاته.

وإذا كان الأمر كذلك، وكانت كل ممارسة للوجود هي مجرد نمط من أنماطه، لا يخلو من استبعاده، فإنه لا يجدر أن يستبعد نمط نمطاً آخر. فالوجود يستغرق الكل. ولا نمط أحق من غيره في أن يكون.

وعندها يعود لكل واحد الحق، في أن يبتدع نمط وجوده، وأن يمارس كينونته، كما يريد لها أن تكون. فشرط الحق اقتناع صاحبه أنه أقل حقيقيّة مما ينبغي.

III ـ الواجب أو لعبة الممكن.

لا شك في أن العقل مسوق، بطبيعته، إلى البحث عن سبب ما يوجد، وإلى معرفة لم يكون الشيء في نفسه على ما هو عليه. ولكن العقل، إذ يرزح تحت السؤال عن العلة القصوى، ولا ينفك يطلب سبباً وراء سبب، فليس في إمكانه، مع ذلك وربما بسبب ذلك، أن ينساق إلى ما لا يتناهى من تسلسل الأسباب والمسببات. بل هو مضطر بحكم بنيته، إلى الوقوف عند سبب أول يبدأ به، بل ينتهي إليه، ويكون له شرطاً قبلياً يسبق أحكامه ويجعلها ممكنة.

والمبدأ الأول الذي ينتهي إليه العقل السببي في طلب العلل، إنما هو موجود يوجد من ذاته وبذاته. ويجب في ذاته ولذاته، قد سماه الفارابي وابن سينا «واجب الوجود»[4]. ومفهوم

(3) هذا هو المنهج الذي اقترحه هيدغر واستعمله في مبحث الوجود. راجع «الوجود والزمان»، الترجمة الفرنسية التي قام بها رودلف بوهم وألفونس فالهنز، دار غاليمار، باريس 1964، ص 55؛ مع أيضاح المترجِمَين ص 284

(4) الإشارات والتنبيهات، النمط الرابع، الفصل التاسع

الواجب يشكل، في الحقيقة، حقل الإمكان الذي يبرهن فيه العقل السببي على ما يمكنه البرهنة عليه. فإن هذا العقل يستدل على وجود الكائن الواجب بذاته، بتأمله في معنى الوجوب. لكن مثل هذا البرهان على وجود موجود، واجب وجوباً مطلقاً، إنما يقوم على الخلط بين التصور والوجود، بين ما يجب في الذهن ويتعين في الخارج، بين ضرورات العقل وإمكان الشيء. إنه مجرد إمكان منطقي، يشتق وجود الشيء من تحليل مفهومه، بالمعنى الكانطي لكلمة تحليل[5]. ولهذا، فهو لا يتيح قيام حكم يؤلف بين وجوب الوجود وواقع كائن واجب بذاته، بقدر ما يتيح قيام حكم تحليلي يستنبط مما أو ما يوجد أصلاً. وهو حكم لا يفيدنا علماً بإمكان الشيء الواقعي. وهذا ما يظهره تحليل مفهوم واجب الوجود بالذات.

فواجب الوجود، على ما يلزم عن تعريفه، لا تمايز فيه بوجه من الوجوه، بين ماهيته ووجوده. بل وجوده قوام ماهيته، وماهيته عين وجوده. وهو لا يدخل إلا في مفهوم ذاته، ولا يتعلق إلا بها. وذاته لا تتقوم إلا بوجوده، ولا تقتضي وجوداً سواه. ولأنه كذلك، فلا يمكنه أن يكون معلولاً أو علة لشيء سواه. والأولى أن لا يكون علة للوجود، في الإطلاق، ما دام لا شيء في الوجود يتقدم قبل الوجود، بحسب مقولة ابن سينا[6]. إنه شيء يدل بذاته على ذاته، من غير توسط. فلا إمكان، إذن، لقول هويته سوى القول إنه هوهو.

هذا هو مآل تعريف الواجب بذاته. وهذا ما يقود إليه منطق البحث عن علل الوجود. إنه التطابق مع الذات والدوران عليها، أي فراغ المفهوم، إلا إذا حاولنا أن نتأول معنى الواجب على نحو يؤول إلى القول بأن واجب الوجود هو ما يوجد؛ ولنقل بالأحرى إنه وجود ما يوجد، وكينونة كل كائن. وإذا كان ثمة شيء كائن، ماهيته عين وجوده، فإن هذا الكائن ليس سوى قدرته على الوجود وانفتاحه. هو ما يتكون ويفسد، وما يفيض وينقص، وما يشرق ويغيب، وما يخرج ويدخل، وما ينبجس ويستقر، وما ينفرج ويحتجب، وما ينتشر ويتقلص. وهو ما يكون ويصير، وما يمكن ويحدث، وما يجوز ويحق، وما يعرض ويتفق، وما يعقل ويقال، وما يجتاز ويتخيل. فلا خروج من الدائرة المقفلة التي يحبسنا فيها مفهوم الواجب بذاته، أو تقيدنا بها سلسلة الأسباب والمسببات، إلا بتوسيع الحد وفتحه، لجعله يشمل كل حقيقة ومفهوم. بما في ذلك المحتمل والمتحول، والمختلف والضد، واللامتوقع واللامعقول، وحتى الممتنع.

(5) راجع نقد العقل المحض، ترجمة د. موسى وهبه، مركز الإنماء القومي، بيروت، في امتناع الدليل الانطولوجي على وجود الله، ص 297-300.

(6) الإشارات والتنبيهات، النمط الرابع، الفصل السابع عشر

إن واجب الوجود، على ما نتأوله ههنا، يقضي بخربطة نظام الفكر، وإعادة رسم خارطة مفهومات الواجب والممكن والممتنع، على نحو يؤول إلى توسيع معنى الضرورة وفتح حدود الواجب، من جهة الممكن بغية سبره، ومن وجهة الممتنع بغية اختراق أسواره.

من جهة الممكن. لأن المحتمل والاتفاقي والاعتباطي (والعشوائي)؟، إنما هي أشكال للضرورة، ولما يتفتّق عنه الواجب من ممكنات. فواجب الوجود ليس، في حقيقته، علة للأشياء، بقدر ما الأشياء هي تجلياته وأشكال ظهوره وعروضه. وإذا صح أن الحق الواجب يظهر في كل شيء بمقدار قابليته، كما يرى أهل العرفان(7)، أي بحسب قوة الشيء على أن يظهر، وبحسب إمكانه لأن يكون، فالواجب لن يكون في المحصلة، إلا مجموع القابليات وجملة الإمكانات. إنه لعبة الممكنات، واتفاق الحادثات، وتحكم الإرادات.

ومن جهة الممتنع. لأنه لا حد للواجب بدون حد الممتنع. إذ وجوب ما يجب هو الذي يقضي بامتناع ما يمتنع. فالحد يوجب ويمنع في آن. ولذا، حين تنفتح حدود الواجب ويتسع معناه، تتراجع بالضرورة حدود الممتنع. ويصير ما لا يتوقع ولا يوصف، ممكناً توقعه ووصفه.

١٧ـ لا معرفة أولى

ما دام الوجود يؤوّل ولا يعلل، أي ما دام لا علم بالعلة الأولى، أو ما دام العلم بالعلل يقوم على نسيان الوجود، فإنه لا معرفة أولى؛ بل كل معرفة هي معرفة ثانية، أي تذكر؛ وكل فهم هو إعادة للفهم، أي فهم للفهم؛ وكل تفكير هو تجديد للفكر، أي تفكر.

والمفكر الجدير، هو الذي يحملنا على إعادة التفكير في الأشياء، ومعرفتها من جديد. إنه ينقذنا، بفهمه، من الفهم الساذج للأشياء، وللفهم معاً. ولذا، فنحن، إذ نقرؤه، إنما نعيد فهم ما كنا نعرفه، أو نظن أننا نعرفه؛ ونفهم، من ثم، معرفتنا فهماً جديداً، مغايراً.

وهذه هي حال من يقرأ، للمثال، فيلسوف التأويل/هانس غادامير/(8). هذا المفكر، إذ قرأ القول الشهير لأفلاطون: «المعرفة تذكر». لم يفهم منه معناه الحرفي الساذج الذي استقر في الأذهان طويلًا، ومفاده أن النفس إنما تعرف بتذكرها ما كانت تعرفه في حياة لها سابقة؛

(7) راجع تعليقة على شرح منظومة السبزواري». ص 9.
(8) راجع مقالته مُعَرّبة في مجلة «العرب والفكر العالمي»، العدد الثالث، «فن الخطابة وتأويل النص»، ترجمة نخلة فريفر ومراجعة مطاع صفدي.

وإنما أعاد فهم هذا القول مبيناً لنا أن مآله هو القول: «إن المعرفة الأولى مستحيلة». هكذا، فإنه إذا كانت المعرفة حقاً تذكر، فكل معرفة هي معرفة ثانية؛ ويتعذر، من ثم، بلوغ المعرفة الأولى.

من هنا صعوبة تحديد الأوليات ومعرفة البديهيات. والحال، كيف يتأتى لنا أن نعرف ما به تتم المعرفة؟ وكيف يكون لأحدنا أن يجزم أن معرفته ممكنة، أو ضرورية، مادام هو لا يقول مثل هذا القول، إلا لأن ثمة معرفة قبلية، أو ضرورية، تجعل قوله ممكناً، أو ضرورياً؟

وبقول أوضح: كيف تتحصل لنا معرفة ممكنة بما هو شرط إمكان المعرفة؟ وكيف نتيقن من معرفة واجبة بالضروريات التي توجب كل معرفة؟

هذا هو صميم المشكلة: إنه العجز عن حد الحد، والعلم بالعلم، والتيقن مما هو ضروري. فما من أحد، على ما يبدو، بقادر على معرفة أوليات المعرفة حق المعرفة. ولعل ما نود إيضاحه، هنا، أن يوضح لنا قولاً لهيدغر[9] يقول فيه: إنه «لغشاش» من يدعي بأنه يعرف مبادىء الفكر، التي هي أولياته وبديهياته، معرفة واضحة تامة. فالأوليات تتعذر معرفة مصدرها وماهيتها، أي أصلها وفصلها. وتبدو لنا غامضة بنسبة ما هي جلية واضحة، وعلى قدر ما نسلم بضرورتها وأسبقيتها.

وإذا كان من خصائص الفكر أن يفكر في ذاته ويتأمل ذاته، فإن مآل الفكر أن يكتشف أن الأوليات والضروريات ليست بداهات فطر العقل عليها، بل مسلمات يؤسس عليها، أو مقدمات يبرهن بها، أو قواعد يستعملها، أو قبليات يؤلف بواسطتها. إنه يبين أن البديهيات ليست كذلك، وأن قبليات المعرفة هي قبليات معرفية، أي معارف ثانية وبعدية، مؤسسية وتاريخية.

صحيح أن العقل مضطر، بحكم بنيته نفسها، إلى الانتهاء إلى مبادىء أولية يبدأ بها، أو إلى الوقوف على أسس يبني عليها؛ لكن مصير الفكر أن يكتشف، مع كل محاولة، أن الأوليات ليست أولى، وأن الأسس مؤسسة بدورها، وأنها تحتاج إلى السؤال والفحص. هذا هو قدر الفكر، إنه يشتغل، أي يوضح ويبين، بما يند عن الوضوح والبيان، أو بما ليس واضحاً بيناً بذاته، أو بما يحتاج، أبداً، إلى إيضاح وتبيان، ولنقل، الأحرى، بما يحتاج إلى تفسير وتأويل.

---

(9) راجع مقالتهُ حول «مبادىء الفكر» مُعرَّبةً في مجلة «مواقف»، العدد 55، ترجمة وائل محجوب.

إن الفكر يتأمل ذاته فيما هو ينظر في موضوعاته؛ أي أنه يفكر في ومبادئه وبها في الآن نفسه. ومبادىء الفكر، وإن كانت تستعصي على الوضوح والتميز، بسبب من ذلك، أي لا تفكير فيها إلا بها، فهي لا تخرج، بالكلية، عن فلك الفكر إذ لا معرفة أولى.

ولهذا، فالمهمة التي يضطلع بها الفكر هي التنقيب عما يؤسس الأسس، والبحث عن القبليات التي تسبق القَبْل؛ والحفر في طبقات الأقوال عن بداهاتها التي لم تقل؛ والضرب في ظلمات الأشياء عما غاب منها وانتسى. والمفكر كلما ضرب في ظلمة كشف وأضاء؛ وكلما حفر في طبقة ارتقى درجة في معارج العرفة؛ وكلما بحث عن مسبقٍ حقق سبقاً وفتح إمكاناً لم يكن ممكناً؛ وكلما نقب عن أصل أعاد التأسيس واستأنف الوضع.

٧ـ الكلام والصمت

وما يَصُحّ على المعرفة يصح، على الكلام، أيضاً. فكما أنه ليس بوسع العالم أن يعلم بالعلة القُصوى، ولا بالعارف أن يعرف المعرفة الأُولى، كذلك ليس بوسع المتكلم أن يبلغ الكلام الأوّل، أو أن يتكلم بالكلام الأول. فلا شيء يسبق الكلام عند الكائن المتكلم، ما دام المتكلم لا ينفك عن كلامه؛ وبكلام آخر، لا شيء يخرج عن دائرة الكلام، أو يتقدم قبله، ولو كان مجرد رغبة أو تصور؛ فالرغبة في الكلام هي كلامٌ مرغوب فيه، وتصور الكلام هو كلام يُتصور ويُفهم. حتى الصمت لا يتقدّم على الكلام؛ هذا إذا سلمنا بوجود صمت من دون كلام؛ إذ الصمتُ ليس انعدام الكلام، بقدر ما هو شرط إمكان الكلام، أي الكلام الذي لم يُتكلم عليه بَعْد.

من هنا صعوبة الكلام على الكلام كما لاحظ ذلك/ أبو حيان التوحيدي/. فالكلام على الكلام يشبه دَوَران الشيء على نفسه. وفي الدوران على الذات تهرب الذات ولا تُدرك؛ زِدْ أن الدوران لا يُفيد علماً، بل هو من قبيل الدَوْر، أي تحصيل الحاصل. ومن هنا أيضاً يبدو الكلام على الكلام أصعب من الكلام على الصمت نفسه، كما لاحظ هيدغر. فالكلام على الصمت هو كلام على الموضوع الذي يجعل الكلام ممكناً؛ إذ التكلم على الشيء، أو معرفته، إنما يتطلب قدراً من الموضوعية، أي الانفصال عنه انفصالاً ما، يتيح، في الوقت نفسه، الارتباط به ارتباطاً ما. ولكنْ، كيف لمتكلم الكلام أن ينسلخ عن كلامه؟ إن الكلام على الكلام متعذر؛ لأنه لا كلام على الكلام إلا بالكلام، أي بكلام قبل الكلام، تماماً كما أنه لا معرفة بالمعرفة إلا بمعرفة قبلها.

ولعلنا نُلامُس هنا إشكال الحديث على الكلام، بالتكلم عليه، أو معرفته، أو اكتناه ماهيته، أو محاولة تأسيسه. فالكلام على الكلام يُفضي بنا، دوماً، إلى كلام قبل الكلام يستعصي على التكلم. أمّا المعرفة بالكلام فإنها تجعله موضوعاً، أو تحيله شيئاً؛ إذ لا معرفة إلا بموضوع، ولا وعي إلا بشيء؛ لكنّ تَشْيِيء الموجود هو انتقاص من وجوده. وأما اكتناه الكلام، بحدّه وقول ماهيته، فمآله اختزال الكلام إلى مجرد تصور. وأما محاولة تأسيسه، فإنها تنزلق بنا، دوماً، إلى شيء يقع وراء الكلام ويُؤسِّسه، ولكنه ليس الكلام عينَهُ.

فلا يبقى، إذن، من إمكان للكلام على الكلام إلا القول: ليس الكلام سوى ما نتكلمه[10]؛ تماماً كما أن الوجود ليس سوى ما يوجد. فنحن إنما نسكن كلامنا، كما ننتمي إلى كينونتنا؛ ولأجل هذا، فنحن لا ننفك عن الكلام. فعلينا أن ننصت إلى الكلام الذي نتكلمه، كما نصغي إلى نداء للكينونة التي نكُونُها. ومَنْ غير الذين يبدعون الكلام، على غير مِثال سَبَق، وأخصهم الشعراء، يصحّ أن نتوجه إليهم للإنصات إلى الكلام، والاقتراب من حقيقته، وفضّ بعض أسراره. فالشعراء إنما يُقيمون في الكلام وبه وله.

وفي الشعر، كما في الفلسفة، تُستنطق الأشياء من جديد، ويُعاد خلق العالم بالأسماء والكلمات، أو بالفكر والمفهوم. فالشاعر والفيلسوف، كلاهما يسعى إلى الاستنطاق، وإلى إعادة الخلق والإنتاج، كل على طريقته: الأول يُجّدد نحو الكلام وأسلوبه. والثاني بنية الفهم وطريقته.

وكما أن الفيلسوف يُنقذنا من الفهم الساذج، ويحررنا من اللغو والهذر، كذلك الشاعر يُنقِذنا من الكلام المعتاد، ويحررنا من الرتابة والركاكة؛ وكما أن الفيلسوف يحملنا، بفهمه، على إعادة النظر في محمولاتنا، إنْ بتوسيع الفهم، أو بتعميقه، أو بِقَلْبِه، كذلك الشاعر يجعلنا، بكلامه، نتكلم الكلام على نحو جديد، إن بتوسيع معاني الكلمات، أو باجتياز دلالاتها، أو بنظمها نظماً مبتكراً؛ وكما أن المفكر الكبير يحضّنا على أن نفكر فيما نفكر فيه، بما لم نفكر فيه من قبل، كذلك الشاعر الكبير، يدعونا إلى أن نتكلم على ما نتكلم عليه، بما لم نتكلم به من قبل.

كلاهما يحملنا على إعادة التعريف بالأشياء، ويتحدث عنها وكأنها تُستدعى للمرة

(10) راجع في هذا الصدد هيدغر في كتابه «التوجه نحو الكلام»، الترجمة الفرنسية، غاليمار وأيضاً مقتطفات معربة من هذا الكتاب، ترجمها بسام حجار ونُشرت في جريدة «النهار»، 1988/12/16.

الأولى. وإذا كنا لا نبلغ، بفكرنا، المعرفة الأولى: ولا نصل، بكلامنا، إلى الكلام الأول، فإننا ندرك مع المفكر، إذ نقرأ أفكاره، كأننا نعرف الموجودات للمرة الأولى، كما نشعر مع الشاعر، إذ ننصت إلى كلامه، كأننا نتكلم على الأشياء للوهلة الأولى. هكذا، فالفيلسوف والشاعر، كلاهما ينطق بما لم ينطق به بعد، كلاهما يتحدث عما لم يتحدث عنه، ويجعل الحديث ممكناً. الأول يقول ما يسكت عنه القول ولا يقوله؛ والثاني يتكلم على ما يصمت عنه الكلام، ويشكل مصدره. إن الشاعر يتكلم من أقاصي الصمت، إذا شئنا أن نتكلم على الكلام بكلام الشعراء.

VI ـ حد الحد متعذر:

إذا كان الفكر الحق يجعلنا نعيد النظر فيما كنا نعرفه، فإنه يحملنا، في الوقت نفسه، على أن نعرف معرفتنا بما لم نكن نعرفه. فإعادة النظر تشمل، إذن، الموضوعَ والذات، المعروفَ والعارف. وعليه يتعيّن أوّل ما يتعيّن إعادة النظر في معنى التعريف ذاته، أي إعادة التعريف بالتعريف الذي هو أداة رئيسية من أدوات المعرفة، بل أداتها الأولى.

والتعريف، على ما عرّفه المناطقةُ، هو قول شارح يُشرح به المعنى المتصور لشيء من الأشياء: وهو إما أن يكون حداً، أو رسماً، وكلاهما آلة يكتسب بها تصور الشيء المعرَّف[11].

أما الحد فيتألف من الذاتيات؛ وهي أمور تدخل في مفهوم الذات، وتدل على شيء هي ماهيته. وأما الرسم فيتألف من العرضيات؛ وهي أمور خارجة عن مفهوم الذات، وتدل على شيء هي آثاره وعوارضه. فالحد يحد إذن بالذاتي، وعليه يتعيّن حد الذاتي نفسه.

وفي تعريف الذاتي يقرّ أهل المنطق بالصعوبة والعسر، على ما يصرح/ الطوسي/[12] الشارح الأكبر/ لابن سينا/. فلقد اضطرب المناطقة هنا وحاروا في

(11) كل علم، في نظر المناطقة، هو إما تصور وإما تصديق. والتصور يكتسب بالتعريف، في حين يكتسب التصديق بالقياس. فالتعريف والقياس هما، إذن، الآلتان اللتان بهما تكتسب المعرفة. والتعريف إما أن يكون حداً أو رسماً. في حين أن القياس هو أنواع، وأوثقه البرهان الذي هو قياس يقيني. راجع بصدد الحد والرسم، والمقوّم اللازم، والذاتي والعرضي، والعرض الذاتي، وسواها من المفاهيم التي ترد في هذا الفصل والذي يليه، «الإشارات والتنبيهات»، وبخاصة شروح نصير الدين الطوسي على نص ابن سينا، المصدر السابق، النهج الأول، وكذلك الثاني.

(12) المصدر نفسه، ص 152

الأمر، وتعذر عليهم حصر خواص الذاتي. ولهذا فقد ترددوا بين تعريفٍ وتعريف. وإذا كان من المُتعارف عليه أن المفردة الواحدة قد تستعمل، بمعانٍ مختلفة، في العلوم المختلفة، فإن المناطقة قد عَرَّفوا الذاتي، غير تعريف، في العلم الواحد الذي علمهم بالطبع، نعني علم المنطق.

وينقسم تعريف الذاتي عندهم، إجمالاً، إلى قسمين اثنين: الأول، هو خاص، ويعنون به المقوّم. والمقوّم هو ما لا ينفك عنه الشيء، أي ما لا يمكن تصور الشيء، بأي حال، وعلى أي وجه، من دون تمثله في الذهن وإخطاره في البال؛ فهو علة الماهية وما به تتحقّق؛ ومِثالُه الشكلية للمثلث، أو اللون للسواد، أو الإنسانية لزيدٍ من الناس. على أن ذلك لم يمنعهم من الاختلاف في تصور الذاتي من حيث نسبته إلى الذات؛ فمنهم من قال إنه الذات نفسها، كالإنسانية لزيد؛ ومنهم من قال إنه جزء الذات كالحيوان للإنسان، وليس الذات، إذ لا يصح أن يُنسب الشيءُ إلى نفسه، أو يحد بها.

وأما التعريف الثاني للذاتي، وهو أعم من الأول، فيشتمل على المقوّم نفسه، وعلى أمر آخر يُسمّى العرض الذاتي. وقد عُرّف الذاتي المقوّم، من هذه الجهة، بكونه ما يُؤخذ بحد الموضوع، كأخذ الحيوان في حد الإنسان، أو الشكل في حد المثلث. وأما الذاتي العرضي فقد عُرّف بوصفه ما يُؤخذ الموضوع في حده، كأخذ العدد، الذي هو موضوع علم الحساب، في حد الزوج. والعرض الذاتي قد يلحق الموضوع لذاته وماهيته، كلحوق التعجب للإنسان أو الزوجية للاثنين. والعرض الذاتي قد يلحق الموضوع لذاته وماهيته، بل يلحق عرضه الذاتي الأولي، كالضحك للإنسان، أو كون الثلاثة عدداً أولياً، أو كون زوايا المثلث تساوي قائمتين؛ وهو الذي يخص باسم العرض الذاتي؛ وهو من لوازم الماهية ولواحقها، أي معلول لها؛ في حين أن الذاتي المقوّم علةٌ لها. وقد تبلبل المناطقة، هنا أيضاً، إذ اختلفوا في حد العرض الذاتي. فالذين أجازوا تعريفه على الوجه المذكور، أي كونه ما يؤخذ الموضوع في حده، رأوا أنه لايمكن تصور العرض الذاتي منفرداً عن موضوعه، أي معروضه؛ كما لا يمكن، مثلاً، تصور المساواة من دون الكمية. وأما الذين نازعوا في ذلك، فقد رأوا أن ذات الموضوع ليست جزءاً من ذات العرض الذاتي، إذ العرض الذاتي مغاير لمعروضه في حقيقته؛ فلا يصح، إذن، أن يؤخذ المعروض في حده، كما لا تؤخذ، مثلاً، الحركة في تعريف الاستقامة، أو الاستدارة. والأعراض الذاتية، وحدها، تشكل مطالب العلوم، أو مطلوبات البرهان؛ أما الذاتيات المقوّمة، فلا تطلب، لأنه يستحيل تصور الموضوع الذي يحمل عليه المحمول، من دون تصور مقوماته؛ وعليه كل محمول ينبغي أن يكون خارجاً عن الموضوع، لا من ذاتياته المقوّمة.

وأياً يكن الأمر، لم يستطع المناطقة حد الذاتي حداً جامعاً مانعاً؛ وإنما عرّفوه بالرسم الجامع، لاختلاف ماهياته، ولاشتماله على العرضي، فيكون أهل الحد، بذلك، قد عجزوا عن حد الحد. ولا يعود العجز، بل التخبّط، لمجرد جهلٍ بحقيقة الحد يمكن تبديده بترجيح أحد طرَفَيْ النقيض، والحكم به حكماً مطابِقاً، بل لأنه من المتعذر، أصلاً، تصور الذاتي الذي به قِوام الحد. والحال، فإن تعريف الشيء ليس ممكناً من دون تغاير بين وجوده وماهيته، أو بين العلة والمعلول، أو بين الموضوع والمحمول؛ لكن الذاتي لا يحتاج في اتصافه، بما هو ذاتي له، إلى شيء آخر غير ذاته، إذ هو علة ذاته، ولا تمايز البِتّة بينه وبينها. وما يكون كذلك، أي يتساوى مع ذاته، فهو بسيط؛ والبسيط لا يتركب من حقائقَ يتقوّم بها، إذ هو المقوّم. ولذا، فلا حدّ له، كما يقرر المناطقة؛ وعليه يستحيل حد الذاتي. وما اللجوء إلى التقسيم، في تعريف الشيء، إلا لازمٌ من لوازم تلك الاستحالة، يدل عليها. وبالفعل، فإنه لا دلالةَ للقِسمة المنطقية، بما هي تعريف للشيء باعتباراته المختلفة، سوى أنها تدل، بذاتها، على أن تعريف الذاتي، الذي هو قِوام الحد، أمرٌ متعذر.

هذا هو المأزق الذي يقودنا إليه حد الذاتي. فهو لا يحد لأن كل حد يفترضه؛ وهو لا يطلب، بل به تحصل المطالب، إذ هو حاصل سلفاً في خطاب الحد، أو في قول الماهية، أو في شرح المعنى. إنه المقدمة الأولية التي ينهض عليها كل حد؛ ونعني بها مساواة الشيء لنفسه، كمساواة الألف للألف، ولنقل، بالأحرى، مساواة الفكر لذاته، أو الذات لذاتها؛ ذلك أن مساواة الشيء لنفسه، كمساواة الشجرة للشجرة، مثلاً، إنما تلزَم عن مساواة الفكر بالشيء؛ وهذه الأخيرة تلزم، بدورها، عن مساواة الفكر بذاته. فمماهاة الذات المفكرة مع ذاتها تؤسِّس، إذن، كل مماهاة؛ وهي التي تؤسِّس، من ثم، مبدأ الهوية الذي ينص على أن الشيء لا يمكن أن يكون على غير ما هو عليه. فتبعاً لهذا المبدأ: الذات هي الذات، والشيء هو عينه، أي هوهو. ولكن لا مآل لذلك، سوى تحصيل الحاصل. فالشيء في ذاته لا يُدرك كما بيّن/كانط/ ومن بعدِه أصحاب المذهب الظهوري؛ و«الهوهو» غيبٌ بحسب حدس/ابن عربي/[13]؛ والأحدية تستعصي على الوصف كما يقر، بذلك، أهل العرفان وعلماء الكلام. إنها الدائرة المقفلة التي يجعلنا ندور فيها مفهوم الذاتي. ولا خروج من هذه الدائرة إلا باختراق الحدّ. فإن تأول الوجود، على ما نتأوله، يقضي بكسر الحواجز بين المفهومات وفتح الحدود بعضها على بعض. ولا يكون ذلك إلا باتجاه الرسم.

(13) راجع: رسائل ابن العربي، دار إحياء التراث العربي، كتاب الياء.

VII ـ لا ممكن إلا الرسم

أنْ يكون حد الحد أمراً متعذراً، فذلك معناه أن حد الأشياء، غير ممكن؛ وعليه فلا ممكن، في التعريف، إلا الرسم. وبالرسم لا يُعرَّف الشيءُ بذاتياته، بل بلوازمه ولواحقه، وهي العوارض التي تعُرض لذاته عُروضاً لازماً، قد يكون من غير توسط، كلحوق الزوجية للاثنين، أو بتوسط، كمساواة زوايا المثلث لقائمتين. فالرسم يشتمل، إذن، على العوارض الذاتية، وهي التي تشكل، في نظر المناطقة، المطالب التي يبحث عنها في العلوم، على ما مر ذكره.

والحق إن عبارة «العرض الذاتي» تلخص، أبلغ تلخيص، إشكال الخطاب المنطقي في مسألة التعريف: فإن كان هذا الخطاب يقول لنا،من جهة أولى،بأن المعرفة بالشيء هي تصور للذاتيات واكتناه للماهية، وأن العلم به هو بحث عن العِلل والمقومات. ولكنه يَؤُول،من جهة أخرى،إلى القول بأن الذاتي لا يُتصور،إذ العوارض وحدها هي التي يمكن دركها؛ وبأنه لا علم إلا باللواحق واللوازم، أي بالمعلومات. ويمكن إيراد هذا الإشكال بصيغة أخرى مفادها أن المحمول في المطالب العلمية يجب أن يكون ذاتياً للموضوع الذي يحمل عليه. ولكن المحمول الذي يفيد علماً بالموضوع لا يُحمل إلا من خارج، بمعنى أن تصوره غير متضمن في تصور الموضوع؛ ولا يحمل من خارج إلا الأثر والعرض.

من هنا اضطر المناطقة، في مواجهة هذا الإشكال، إلى القول بالعرض الذاتي؛ فجمعوا، بذلك، بين الضدين. لقد أضافوا العرضي إلى الذاتي في معرض تعريفهم له، إذ الذاتي لا يمكن تعريفه، إلا بما هو ليس بذاتي، أي بنسبته إلى العرضي؛ وعليه فقد عَرَّفوه بالرسم. وهكذا، فإن خطاب المناطقة في الذاتي والماهية والحد، قد آل إلى كونه خطاباً في العوارض واللوازم والرسم. ولا غرابة، فالخطاب ينفي ما يثبته في آن. وأقوال المناطقة في الذاتي قد آلت إلى نفيه، فيما هي حاولت إثباته.

لا يمكن، إذن، رفع الإشكال إلا إذا أعدنا النظر في ماهية التعريف، وذهبنا إلى أن الحد لا يحد، بل يُرسم، وأن الذاتي لا يُعرَّف، بذاته، بل بعوارضه. وإذا كان الرسم يتألف من العوارض، فتأويل ذلك أن الرسوم إنما هي اعتبارات الذات ونسبها وإضافاتها؛ أي اعتبار الشيء، لا بحسب ذاته، بل نِسْبةً إلى غيره، وقياساً على سواه من الأشياء. وتحقيق ذلك أن التصور المكتسب بالتعريف، ليس تصوراً ساذجاً، أي مجرد تمثّل

للشيء، إذ التمثل، أي مجرد حضور الشيء في الذهن، لا يكاد يعدّ معرفةً. والحال، فالتعريف بالشيء يجب أن يفيدنا علماً به، وإلا كان مجرد تحصيل حاصل. وعليه، فإن التصور الذي هو ثمرة تعريفٍ يكسبنا معرفةً ما بالشيء، إنما هو التصور المطلق بحسب اصطلاح المناطقة، أو «المفهوم» بالمعنى الكنطي. والتصور المطلق لا يقوم من دون تصديق هو مشروع حكم؛ إذ لا تصديق بشيء من دون أن تحضر، في العقل، نِسبةٌ ما بين هذا الشيء وشيءٍ آخر. هكذا، فإنه لا تصور من دون إدراك نِسَبٍ وعلائق، أكان التصور حدساً أم مفهوماً. وهذا ما يظهره، من جهة أخرى، تحليل التعريف نفسه، فإنه لا تعريف من دون فصل نوعي؛ لكن الفصل جزء من الماهية الملتئمة من عنصرين، هما الجنس والفصل نفسه؛ فالفصل، إذن، عنصر داخل في التعريف المركب من مُتغايرَيْن، يُعتبر أحدهما نسبةً إلى الآخر، أي يُحمل عليه ويَعرُض له كما يحمل الناطق على الانسان ويعرض له؛ والحمل لا يفيد، في المثال المذكور، أن الإنسان عاقل بذاته، بل يفيد أنه عاقل قياساً على الحيوان. فليس العقل مقوّماً من مقومات الإنسان، بل لازم من لوازمه، يلحقه ويعرُض له. فقد يعرض للإنسان أن يكون عاقلاً؛ غير أنه قد يعرُض له أن يكون مجنوناً أو أحمق. والأحرى القول إن العقل إمكان إنساني، تماماً كما الجنون. والعقلاء من بني الإنسان ليسوا أكثر من الحمقى.

وعليه، فتصور الشيء من خلال جنسه وفصله، لا يعني اتحاد مفهومه وواقعه، وإنما يعني تغايرهما ونسبة أحدهما إلى الآخر. فالشيئان يتحدان ذاتاً، ولكنهما يتغايران اعتباراً، كما يؤكد أهل المنطق[14]؛ والحال فإن ما هو ذاتي لا يدرك ولا يعلم، كما تبيّن؛ فلا علم، إذن، إلا بما هو اعتباري، أي بالمتغايرات والنِسب والعوارض.

وإذا كنا لا ندرك بالرسم إلا الاعتبارات، فإن هذه كثيرة، ومختلفة، إذ يمكن قياس الشيء إلى أشياء مختلفة لا حصر لها، ولذا فالرسوم تختلف باختلاف الاعتبارات ولا يمكن حصرها. واختلاف الرسوم يعني أن الشيء عينه يعرّف غير تعريف. وعند كل تعريف له تنكشف لنا نسبة منه إلى شيء نعرفه لم تكن منكشفة، ونعلم من أمره ما لم نكن نعلمه.

---

(14) راجع بهذا الصدد «رسالة التصور والتصديق» للفيلسوف صدر الدين الشيرازي، وقد أثبتت في آخر كتاب الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، للعلامة جمال الدين الحلي، انتشارات بيدار، طهران 1363 هـ، ص 307.

والاختلاف في الرسوم هو الذي يُفسّر الخِلاف الذي يقع في ماهيات الأشياء. إذ كل واحد يدرك من شيء بعينه لازماً من لوازمه لا يدركه غيره؛ أي يدرك نِسبة هذا الشيء إلى أشياء أخرى سبَق له أن عرفها؛ فلقد حُدّ الإنسان، مثلًا، بكونه عاقلًا، أو صانعاً، أو مدنياً، أو متناهياً، أو متعالياً. وقد يُحدّ بغير ذلك، أي باختلاف الاعتبارات. وهذا ما صرح به، في كتاب «التعليقات»، /الفارابي/[15] نفسه، وهو المعلم الثاني بعد /أرسطو/، المعلم الأول وصاحب المنطق؛ نعني اعترافه بأنْ لا سبيل إلى دَرْك الفصول المقومة للأشياء والوقوف على حقائقها، بل الممكن فقط هو دَرْك رسومها، أي صفاتها وعوارضها.

وبذا، يكون أهل الحد قد أقروا بعجزهم عن حد الاشياء بالحد الحقيقي. ولهذا، نجد أن الفلاسفة لم يتوصلوا، يوماً، إلى حد شيء من الأشياء، حداً جامعاً مانعاً؛ فلم يتفقوا على الذاتي، ولا على الماهية، ولا على التصور، ولا على التصديق؛ كما لم يتفقوا على العقل، ولا على العلم، ولا على الفلسفة ذاتها. بل هم كلما حاولوا حد شيء من هذه الأشياء اصطدموا بإشكالات ووقعوا في مناقضات على شكل خُلْف، أو دوْر، أو محال. لقد قاموا، حقاً، بشحذ الآلة المنطقية، ولكنهم اكتشفوا بعد البحث والتدقيق أنها لا تقطع ولا تفصل؛ إذ الحد لا يحد. وإذا كان /هيدغير/ قد رأى من «الغش»، أن ندعي معرفة مبادىء الفكر؛ فإن /الغزالي/[16] قد رأى، من قبل، أنه من «الهوس» أن يطمع الواحد في حد شيء من الأشياء حداً واحداً. وحل الإشكال يقضي بأن نعيد النظر بالآلة نفسها، على النحو الذي يَؤُول إلى حل الذاتي في عوارضه، وفتح الحد على رسومه، تماماً كما أن تأول الوجود قضى بقراءة الواجب من خلال ممكناته.

(15) كتاب التعليقات، تحقيق د. جعفر آل ياسين، دار المناهل، بيروت 1988، ص 40-41.

(16) راجع مقدمة «المستصفى من علم الأصول، المطبعة الأميرية ببولاق، مصر، ص 23

ثمة مفهوم متداول في الخطاب الفلسفي المعاصر يحتاج إلى ضبط ونقد، هو مفهوم الذات. وأنا لا أعني بهذا اللفظ الذات المقابلة للموضوع، أي الذات العارفة التي تتخذ الوجود موضوعاً للتمثل والإدراك. وإنما أعني به ذات الموضوع نفسه أو ذات الموجود عينه، أي مطلق الذات وهو الأمر الذي يستند إليه كل اسم أو صفة، ولهذا فإني أوْثر استعمال «العين» بدلاً من «الذات» للتمييز بين المصطلحين وعدم خلط أحدهما بالآخر[1].

ومفهوم العين ليس بجديد. بل هو مفهوم قديم صاغه فلاسفة الاغريق عندما طرحوا، لأول مرة، سؤالهم الأنطولوجي عن كينونة الكائن؛ ثم استعمله وأعاد صياغته مفكرو الاسلام وفلاسفته. وبالفعل، ففي الأنطولوجيا الأفلاطونية يُقال الكائن على ما هو عين ذاته، أي ما على به الشيء هوهو، ولنقل على ما يحتفظ دوماً بالعلاقة عينها مع نفسه؛ إذن يُعرّف بوصفه عيناً وهوية. وفي الفلسفة الإسلامية أيضاً يُعرّف الكائن من خلال عينيته. وعينيته هي هويته ووحدته، إذ بالعين يتماهى الشيء ونفسه مماهاةً تامة، ويغاير سواه مغايرة كلية[2]. هكذا يُقرأ الكائن، في الأنطولوجيا الكلاسيكية، بوصفه العين بالذات؛ وتقرأ العين بوصفها علاقة بين الشيء ونفسه تقوم على الوحدة والمماهاة، أو على التطابق والمساواة، أو على التواطؤ والثبات، أو على التساوق والتزامن.

---

(1) جدير بالذكر أن لفظ «الذات» يرادف بالفرنسية: le sujet؛ وأما لفظ «العين» فيرادف: le même. وليس مصطلح العين من اختياري. وإنما هو مصطلح عربي قديم استعمله المترجمون الذين نقلوا أعمال الفلاسفة اليونان وتداوله الفلاسفة والصوفية، وهو يَرد عند الفارابي وابن عربي بشكل خاص. ولهذا لا داعي لبذل جهود ضائعة من أجل ترجمته عن المصطلح الفرنسي الحديث (Le même)، كما يفعل بعضنا اليوم، إذ يترجمونه مرة بـ«الذاتية»، وثانية بـ«ذات النفس»، وثالثة بـ«الأمر نفسه». . وكلها ترجمات لا طائل من ورائها سوى كونها تجعل المفهوم المراد نقله وإيضاحه في غاية التشوش والاضطراب. وإذا كان مفهوم العين كما يُتداول عموماً في الخطاب الفلسفي يحتاج إلى نقد ومراجعة، فإنه، وكما يُتداول، خصوصاً في الخطاب الفلسفي العربي المعاصر، يحتاج إلى ضبط وتدقيق، نظراً لما تُحدِثه الترجمات المتضاربة من فوضى دلالية.

(2) يعرف الفارابي «العين» بأنه ما «لا يمكن أن يقع به تشابهٌ بين اثنين أصلاً»

وإذا كان مفهوم العين ليس بجديد. فهو مفهوم مسكوتٌ عنه في خطاب الكينونة. إنه استبعد من نطاق البحث والتفكير بقدر ما شكّل أداة للشرح والتفسير[3]. من هنا الحاجة إلى نقده وتفكيكه، ومن ثم إلى إعادة قراءته[4].

والنقد يبدأ بالتمييز بين مستويين أو بُنْيَتَيْن في العبارة القائلة بأن الكائن هو العين بالذات. والحال فإن هذه العبارة تؤكد بأن الكائن هو عينيته فيما هي تربط بين شيئين متغايرين هما الكينونة والعينية. إنها تقول لنا على المستوى المعلن، ومن حيث بنيتها الظاهرة، إن الوجود هو مماهاة. ولكن ما تتستّر عليه ولا تُعلنه من حيث بنيتها المحتجبة[5]، هو أنها تُقيم نسبة بين الموجود وشيء مغاير له، بحملها العين على الكون. إذن فهي تنطق بالهوية وتتستّر على الغيرية. ومعنى ذلك أن الموجود الذي يُعَرّف بكونه عيناً لا يكف عن كونه غيراً. وبهذا نبلغ الإشكال الذي تثيره طبيعة المعنى بالذات: فكينونة المعنى هي من جهة الدال، أما ماهيته فهي من جهة المدلول[6]. وبكلام آخر، إن مرجع المعنى هو الاسم والعلامة؛ وأما محتواه بل آليته فتقوم على الإحالة من دال إلى آخر، وعلى تسمية الشيء بأسماء ليست له. هكذا يكشف لنا تفكيك العبارة أن بنية المفهوم هي بنية اختلاف وفرق، لأنه لا يستقيم قولٌ إلا ببناء منطوق ما، وكل بنية هي في النهاية ذات طابع اختلافي.

وفي الواقع إن مصطلحات الوحدة والتطابق والمساواة والثبات والتساوق، وسواها من المفهومات التي تُتمثل بها العين الوجودية في الخطاب الكلاسيكي، إنما تُردّ إلى الوقائع اللفظية، أي إلى الإسم لا إلى المسمى. إذ لا عين إلا للإسم؛ لأن الاسم وحده، يحتفظ بهويته وثباته وتواطؤه، وأما الرسوم والصفات التي بها تتجلى العين ويشتغل المعنى، فهي كثيرة، مختلفة، ملتبسة، متغيرة. ولهذا لا هوية، لشيء من الأشياء، ثابتة بسيطة صافية.

فعينية الإنسان، مثلاً، إنما تعود للإسم قبل المسمى، أي لهذه الواقعة اللغوية التي لها

---

(3) ذلك أن الأداة المفهومية تُحمل محمل البداهة التي هي فوق الجدال

(4) أعني بالتفكيك ما يتأسس عليه القول ولا يقوله، أو ما يحجبه الكلام فيما هو يتكلم عليه. وأما القراءة فتعني الفهم والتأويل. وإعادة القراءة هي تأويل ما لم يؤول، أو التفكير فيما لم يفكر فيه، أي التفكير بطريقة جديدة مغايرة.

(5) إنها تحتجب من فرط وضوحها وانكشافها. ذلك أن هناك أبداً في الرؤية ما لا يُرى، هو البداهة عينها.

(6) يقول ميشيل فوكو: إذا كانت كينونة المعنى هي بأجمعها من جهة الدال، فإن عمله هو بأجمعه من جهة المدلول. راجع: الكلمات والأشياء، الترجمة العربية، ص 76.

كينونتها المادية المرئية أو المسموعة، لا إلى الكائن العيني[7] الذي يطلق عليه اسم «الإنسان». ذلك أنه ما إن نفكر في اكتناه ماهية هذا الكائن، حتى يبدأ الاختلاف الأنطولوجي بين الشيء وذاته، لأنه لا يمكن تشكيل جملة نحوية أو عبارة منطقية إلا باسناد شيء إلى شيء أو حمل شيء على شيء، أي بالجمع بين تصورين مختلفين. وكأن وحدة الشيء لا تتحقق إلا على المستوى الاسمي المحض[8]. وأما على المستوى النحوي أو المنطقي، فلا يستقيم قول ذو معنى إلا بفصل ووصل، أي بتشكيل خطابي[9] يتيح للشيء أن يُغايِر ذاته بالتماهي مع غيره، تبعاً لآلية تنطق بالماهاة وتحجُب المغايرة.

ولو تناولنا في مِثال آخر مصطلحاً يدل على شيء ذهني كمصطلح «المفهوم» عينه، لوجدنا الأمر أكثر التباساً وتعقيداً. والحال فما أن نفكر فيما تعنيه المفهومية، حتى نغادر حيّز الهوية والوحدة والتواطؤ إلى حيّز الاختلاف والتعدد والتشكيك. لأنه كلما ابتعدنا عن العيني باتجاه الذهني، صعب حصر الموجود وتعيينه.

فكيف إذا كان المطلوب تعيينه شيء يُحيل إلى غائب، كالله، لا سبيل إلى إدراكه إلا بالتشبيه[10] والتمثيل. عندها يغدو الأمر في منتهى الحيرة والمفارقة. إذ بإمكان كل واحد أن يتصور الكائن المفارق على شاكلته وبحسب ما يوحي إليه به مخياله، فينسب إليه نسبة ما ويخلع عليه صفة من الصفات. وإذا كان ثمة صفات معينة يجمع عليها كل الذين يصفونه بها، فإنهم لا يتفقون على معنى واحد للصفة الواحدة، ما يجعل العين غير قابلة للحصر والتعيين. من هنا تبدو المعرفة عبارة عن عملية متواصلة قوامها تسمية الشيء بأسماء لا تتناهى ليست له، أي عبارة عن سلسلة استعارات وتأويلات.

ولذلك لا مجال للحديث عن شيء من الأشياء إلا بفتح العين على الاختلاف والفرق، وعلى العرض والأثر، بحيث لا يعود الشيء يكتنه بوصفه عيناً تتماهى بذاتها وتغاير سواها، أو جوهراً يقوم بذاته ويتزامن مع نفسه، بل يُقرأ بوصفه شبكة نِسَب وعلاقات، أو سلسلة لوازم ولواحق، أو مجموعة صفات وأعراض.

---

(7) العيني مقابل الذهني.

(8) ولعل هذا هو مآل قول ابن سينا: «إن الموجود لا يمكن أن يشرح بغير الاسم».

(9) نِسبة إلى خطاب لا إلى خطابة.

(10) التشبيه هو خلع صفات بشرية على الله.

إن العلم هو حقاً بحث عن «العوارض الذاتية»[11]، حسبما عرّفه المناطقة العرب قديماً. ومعنى هذه العبارة، أقصد تأولها ومآلها، أن العين الوجودية التي يُطلب حدّها والوقوف على ماهيتها، إنما هي معروضة دوماً لما نعرضه عليها بعلمنا العارض لها، إذ العلم هو في النهاية «نظام للعرض»، بحسب تعبير بعض أهل الحداثة[12].

وما يُعرض على الشيء يكون بحسب الأسماء التي تُطلق عليه، أو الصفات التي يُوصف بها، أو الأقوال التي تشرحه، أو الدلالات التي تُعطى له، أو التصورات التي تُحمل عليه، أو الصور التي نُعيره إياها، أو الرموز التي تقوم مقامه، أو القيم التي يكتسبها، أو الوظائف التي يؤديها.. ولهذا يختلف اكتناه الشيء باختلاف أنظمة العبارة، ومراتب الدلالة، وحقول القراءة، وأمكنة الرؤية، وأحوال الذات[13]، وأنماط الصلة، وأزمنة الحدوث، ووجوه الاستعمال..

لا شك أن هذه محاولة لإعادة فهم مفهوم العين والتفكير فيه بصورة مغايرة[14]، وذلك يفتح الكائن على الضد والمختلف والممكن والظاهر والأثر والعارض: على الضد لأن من سمات الكينونة الشقاق والتعارض؛ وعلى المختلف لأن الاختلاف مدى وجودي يتيح للشيء بسط وجوده؛ وعلى الممكن لأنه شكل الضرورة؛ وعلى الظاهر لأنه لا علم إلا بالظواهر؛ وعلى الأثر أنه لا موجود إلا في الزمان؛ وعلى العرض لأن مبنى الكينونة هو الحدوث، وكل حادث طارىء.

بذا لا يعود الكائن يُقرأ في عزلته وانغلاقه، بل يُرى في انفتاحه وعلاقاته. ولا تقرأ العين في وحدتها وبساطتها أو في جوهريتها وتواطؤها، بل تنحلّ إلى أعراضها، وتؤول إلى لوازمها،

---

(11) تتألف المطالب العلمية من الأعراض الذاتية، أي مما يعرض لذات الموضوع المبحوث عنه، لا مما تتقوم به هذه الذات، لأنه يستحيل أصلاً تصور شيء من الأشياء من دون مقوماته الذاتية، كما يستحيل مثلاً تصور زيد من الناس من دون الانسانية.

(12) على ما يشرح التأويل مطاع صفدي.

(13) أعني الذات العارفة.

(14) لا يخفى اني أذهب، فيما أحاوله هنا، مذهب أهل الاختلاف، وأقصد بهم الذين خرجوا على منطق الهوية والماهية والذات، أكانوا محدثين ومعاصرين أم قدماء. ومن بين المعاصرين، أشير بنوع خاص إلى فوكو ودولوز ودريدا وأمثالهم وسابقيهم كهيدغر ونيتشه. أما القدماء فلا مراء أن أبرزهم ابن عربي الذي هو أول من حاول كسر منطق الهوية وفتح العين الوجودية على اختلافها، وهو القائل: ما من شيء في الوجود إلا وفيه ما يقابله.

وتتجلى في صفاتها، وتقوم بنِسَبها المختلفة. فالعين ليست بسيطة، بل مركبة، إذ البسيط لا حدّ له في العقل ولا إمكان لشرحه. وليست هي مساواة تامة، إذ لا موجود إلا وهو قيْد الإنجاز والتحقق. إنها بنية إذ هي تتوقف على العناصر التي تتساوق فيها، وهي تشكيلة لأنها تنطوي على تباين وتغاير. وهي أكمولة لأنها تملك صفات لا تملكها العناصر التي تتألف منها وتندمج فيها[15]. وهي منظومة ذات وجهين: داخلي قوامه العلاقات التي يتكون منها الشيء؛ وخارجي قوامه العلاقات التي تقوم بين الشيء وسواه. ولنقل إنها ما يتزامن ويتتالى معاً، لأن المتزامن هو المختلف، ولأن المتتالي هو العارض.

هكذا يتسلل الاختلاف إلى ملكوت الذات وتخترق المغايرة العين. لم تعد هذه هوية مطلقة، إذ الهوهو «عماء» كما يحدس /ابن عربي/ . ولأن الهوية الصرفة «تشابه فارغ» و«وحدة تافهة»، كما يرى / هيدغر/. نعم إن العين واحدة كما قال صاحب «فصوص الحِكم». ولكنها «ذات نِسب وإضافات وصفات»، وتتجلى في «كثرة مشهودة وصور مختلفة». كذلك فالعين وحدة وواحدة عند صاحب «الوجود والزمان»، ولكنها «تنجلي وتظهر في الاختلافات»، بل هي ذلك الشيء الذي لا يتوقف عن الاختلاف عن اختلافه بالذات.

واختلاف العين عن ذاتها لا يفقدها وحدتها، بل هو بالتحديد ما يكسبها هويتها المميزة لها. ذلك أن الماهية الموحدّة لا تتحقق إلا بجمع المختلف. فالعين واحدة، ولكنها «انتماء متبادل للمختلف»، على قول هيدغر. إذن هي ما يتيح للمختلف أن يأتلف. وهذا القول يستدعي إلى الذهن قول ابن عربي: بالواحد تجتمع الأشياء وبه تتفرق[16]. فلولا الفرق لما كان ثمة جمع، ولولا الاختلاف لما كان من معنى للوحدة. ولهذا تتردد العين بين الهوية والاختلاف، بين الوحدة والتعدد، إنها ما لا يتوقف عن التفتت إلى صفاته المختلفة ونشر أسمائه المتعددة.

---

(15) هذا هو تعريف الأكمولة كما نجده عند فرنسوا جاكوب في كتابه: منطق العالم الحيّ.

(16) من الواضح هنا أن الأقوال يستدعي ويفسر بعضها بعضاً، على الرغم من تباعد العصور واختلاف العوالم الثقافية. ولا مراء أن ابن عربي وهيدغر يتمرأيان في مفهوم كل منهما للعين. وإذا كنتُ في مقالة لي سابقة أجريتُ مقارنة، بين ابن عربي وهيغل، وذهبتُ إلى القول بأن فكر ابن عربي ذو خاصية جدلية واضحة، فإنني أقرأ ههنا أقوال الشيخ الأكبر قراءة هيدغرية، أكثر منها هيغلية. ذلك أن فحصاً دقيقاً لهذه الأقوال يكشف لنا أن الاختلاف، في نظر ابن عربي، لا يقع خارج العين، وإنما هو خاصية ذاتية لها. إنه اختلاف انطولوجي بلغة هيدغر. والمقارنة بين المفكرين ليست مجانية. فقراءة ابن عربي عبر هيدغر تجعل شطحاته اللامعقولة وحدوسه اللامفهومة معقولة ومفهومة، تماماً كما أن قراءة الفيلسوف الالماني في ضوء أقوال الصوفي العربي، تجلو ما غمض ودق من نصوصه.

المراجع

أولاً: بالعربية

- افلاطون، البرمنيدس، تعريب الأب فؤاد جرجي بربارة الدمشقي، منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي، دمشق، 1976، القسم الثاني، الفصل الأول، المطلب الثالث؛ وأيضاً الفصل الثاني، المطلب السابع.
- د. جعفر آل ياسين، الفارابي في حدوده ورسومه، ـ عالم الكتب: 1985، ص 393.
- ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، الفصل الثالث ـ مركز الانماء القومي، بيروت 1990.
- ابن عربي:

رسائل ابن العربي، دار إحياء التراث العربي، كتاب الجلال والجمال، كتاب الياء، كتاب التجليات.

- ابن سينا:

النجاة، في بيان أقسام الموجود وأقسام الواحد.

الاشارات والتنبيهات، شرح الطوسي، المنطق، النهج الأول، الفصل العاشر.

- فرنسوا جاكوب، منطق العالم الحي، ترجمة علي حرب، (الخلاصة) ـ مركز الانماء القومي، بيروت، 1989.
- جون لوك ماريون، من الشبه إلى ذات النفس (أي العين) ـ مجلة «الفكر العربي المعاصر» مركز الانماء القومي، عدد مزدوج 59/58، مركز الانماء القومي، بيروت.
- مطاع صفدي، الغربنة/ الأمركة، ـ مجلة «الفكر العربي المعاصر»، عدد مزدوج 89/88.
- د. عبد المنعم الحفني، معجم مصطلحات الصوفية ـ دار المسيرة بيروت، 1987، راجع مادة «ذات».

ثانياً: بالفرنسية

-Etienne Gilson, L'Etre et L'essence, éd. J Vrin, Paris, 1962.

-Platon, Phédon (78-80), éd. nrf, Bib. de la Pléiade.

خاتمة:

الفلسفة والتفكيك(*)

* علي حرب، كيف تعرّف بشخصك ونتاجك لقراء مجلة «الكفاح العربي»؟

- حديث المرء عن نفسه وأحواله أجمل ما يكون وربما أليق ما يكون في مقام الأدب، سيرةً أو روايةً أو شعراً. إذ في الأدب تستحيل الهموم والهواجس والأحلام كشوفاتٍ بديعة رائعة. وفيه تتحول يوميات الحياة وتفاصيلها بل ترهاتها إلى آثار فنية جمالية. والأثر الرائع يجعلك تستحسن كلام الغير على سيرهم وخصوصياتهم. أليس هذا ما يتحقق للواحد، مثلاً، عندما يقرأ سيرة طه حسين في «الأيام»، أو يتعرف إلى شخصية نجيب محفوظ في «الثلاثية»، أو يستمع إلى قصيدة محمود درويش عن «خبز أمه»؟ أليس هذا ما نشعر به ونحن نستمتع بغراميات مرغريت دوراس في رواية «العاشق» أو بالسيرة الجسدية للشاعرة السوريالية جويس منصور إذا شئنا أن نستشهد بنساء يكتبن شعراً جسدهن وشهوتهن إلى الرجل. أضف إلى ذلك أنه في مقام الأدب ينتصب فاصل بين المرء وذاته يعطي لحديثه عن شخصه النصاب المطلوب...

* وهل يحتاج حديث الواحد عن حياته إلى نصاب أدبي؟

- ليس بالضرورة. فباستطاعة الكاتب أن يخربط خارطة الأجناس وأن يهدم الحواجز بين الميادين والاختصاصات، بحيث يبتكر أسلوبه ويرسم مجاله أو ينتزع نصابه. ومع ذلك أو ربما بسبب من ذلك لا أريد أن أتورط في هذا الحوار، متحدثاً عن هويتي الشخصية، سيما وأنني أخشى أن أكرر في هذا الخصوص ما قلته في حوارات سابقة. أعرف أن القراء يستهويهم الاطلاع على الجوانب الخفية أو الحميمة من حياة الكتاب والأدباء، كما هو الحال بالنسبة إلى النجوم والمشاهير والقادة. ولا أخالني في موقع النجومية لكي أتحدث عن نفسي وشخصي. والأهم من ذلك اعتقادي أن الواحد لا يصلح لأن يكون مرجع ذاته في الحديث عن ذاته. وعلى كل حال فإن النفس تبدي ممانعةً تَحُول دون كشف الحجاب أو الافضاء بالمكنون..

* كتبتُ هذا الحوار انطلاقاً من اسئلة طرحها حسين نصر الله مندوب «مجلة الكفاح العربي».

*** ولكن كيف تفسر على سبيل المثال سلوك شخص كمادونا، هذه النجمة الأمريكية التي هتكت كل الحُرمات ومزقت كل الحجب بتمثيلها ذلك الفيلم/الفضيحة الذي تعرض فيه حياتها في السرير؟**

ـ لا أظن أن الفيلم كله فضح وتعرية. ثمة شيء هو أهم من هذا العري الفاضح الذي يُعرض على المشاهد، هو معنى الفيلم نفسه. وهذا ما ينبغي الالتفات إليه. وهو أمر يتطلب تجاوز المشاهد الإباحية والصور الخلاعية للكشف عما حاولت مادونا إخفاءه وهي تتعرى...

*** أينطوي كل هذا العري على حجب؟**

ـ أجل! كأني بمادونا أرادت أن تعرّي الذين يخشون على ذواتهم وأجسادهم من عري الآخر. بكلام آخر إنها إرادت أن تلعب على المكشوف، بكشف أوراق مجتمع أو عصر أو عالم يتستر على عوراته وعيوبه أو يتعيش على انتهاكاته وفضائحه. أعود من الفيلم إلى الموضوع وأقصد كلام المرء على شخصه، لأقول: خطاباتنا ليست مرايانا. قد تكون بالعكس أقنعةً نتخفى وراءها. من هنا جانب الخداع الذي يمارسه أحدنا عندما يتحدث عن نفسه، خاصة إذا كان الكلام يجري بصورة مباشرة ومتعمدة كما في هذا الحوار. ولهذا أرى أن شخصية المرء أو هويته تُعرف من مصادرها الحقيقية، أي من الحياة نفسها. تعرف من شكل ممارسته لذاته ومن كيفية تعامله مع الناس والأشياء. فأنت إذا أردت أن تعرفني بعض المعرفة، لا تستطيع أن تعتمد على ما أقوله لك ولا حتى على كتاباتي، بل يجدر بك الرجوع إلى أمكنتي ومجتمعاتي، إلى مسكني أو مركز عملي أو المقهى الذي أرتاده. تعرفني من خلال تعاملي مع أسرتي وجيراني أو من خلال علاقاتي بزملائي وصحبي..

*** أراك تحدثت عن نفسك بقدر ما تملصت وتمنعت.**

ـ إذن لنعتبر أن السؤال قد تمت تسويته أو تصفيته؟

*** أو تعتقد أن ذلك ممكن؟**

ـ معك حق. لقد حشرتني باعتراضك. إذ أنني من القائلين بأنه لا يمكن للجواب أن يغلق السؤال أو يستنفذه.

*** انطلاقاً من ذلك أعود لأسألك: قرأتُ لك حديثاً استحسنتُ فيه كلامك على هويتك، فما رأيك؟**

ـ هذا هو وجه الخداع. في الحقيقة أنت قد استحسنتَ الكلام ذاته، دون أن يعني ذلك بأن ما قلته عن نفسي هو تعريف بهويتي الحقيقية.

* عم إذن كنت تتكلم؟

ـ كنت أتكلم عن ذاتي بما لا يشبه ذاتي. وكأني فيما أكتبه أتردد بين وجوهي وأطيافي، أو بين ممكناتي واحتمالاتي، أو بين امتلائي وفنائي.

* أوضح كلامك!

ـ كل نص يمارس غوايته أو سلطته على القارىء، خاصة إذا كان جميلاً ورائعاً، بحيث يصرفنا عن موضوع الكلام نفسه، أي عن الحياة والكائن. وبكلام أوضح: إن الكلام الجميل على الحياة يصبح أجمل من الحياة نفسها وربما بديلاً عنها. ولذلك ينبغي الحذر من النصوص والخطابات التي هي أشبه بمصائد نقع في شباكها. ولمزيد من الايضاح خذ رثاء المتنبي لأخت سيف الدولة. فأنت هنا بإزاء كلام هو من أجمل الكلام، كلام يجعلك تلتفت إلى جماليته أكثر مما تلتفت إلى ظرفه أو مناسبته. ولهذا فأنا لا تهمني القصة الكامنة وراء القصيدة. يمكن لمؤرخ الأدب أن ينشغل بمعرفة ما إذا كان المتنبي قد أحب خولة أم لم يحبها. أما أنا فالذي يجذبني ويستأثر باهتمامي هو: كيف يكتب الشاعر إحساسه وكيف يتكلم على حبه. وهو بقدر ما يجيد يجعلنا ننسى حبه لكي ندخل في عالم الشعر وأجوائه البديعة.

* هل يعني ذلك أن لا علاقة للكلام بالواقع والحدث؟

ـ طبعاً لا! وإنما المقصود أن الكلام لا يصف وقائع بقدر ما هو مجرد قراءة لا أكثر. قراءة في العالم أو كتابة للحياة بوصفها خبرة أو تجربة أو معايشة. خذ أي كلمة من الكلمات التي يجري تداولها في الخطابات، سواء كانت تدل على ممارسة اجتماعية ككلمة «ديموقراطية» أو تشير إلى حدث كعبارة «حرب الخليج»، نجد أنه لا اتفاق على المعنى، أي على مرجع الدلالة، بين كاتب وكاتب أو بين قارىء وقارىء. لنأخذ مثلاً أقرب كلمةٍ يمكن أن أتداولها أنا وأنت في هذا الحوار، هي كلمة «فلسفة»، نجد أنه من الصعب تعيين دلالتها أو حصرها. لأنه كلما بحثنا عن المعنى تعدد واختلف، لأن المعنى لا يوجد مسبقاً وبصورة مستقلة عن القارىء، بل يُنْتَج ويتجدد مع كل قراءة، بحيث يمكن القول إن الكلام، وأعني به الخطاب الذي تحول إلى نص، يخلق واقعه، أي يشكل واقعة تفرض نفسها علينا.

* **أراك تحاول التخلص من السؤال دون الإجابة عليه. وكأنك تلعب على الكلام. ها أنت تعود إلى حيث بدأت، فتتحدث عن واقعية النص دون أن توضح طبيعة صلته بالواقع نفسه.**

ـ حسناً. دعني أقول بأن الكلام، وأعني به مرة أخرى النص القوي، لا يصف الوقائع على ما هو شأن النشرات الاعلامية التي نسمعها في الاذاعات أو من على الشاشات. وإنما هو يقدم لنا إمكانية للقراءة تجعله يقع بين ما يحدث وما يمكن أن يحدث. إذن هو ينفتح على الحدث ولا ينتهي بانتهائه. أضرب على ذلك المثال الآتي ويتعلق بحدث ضخم ما زال يولد آثاره، وأعني به حرب الخليج. ففي اليوم الأول من هذه الحرب التي جرت بين العراق ودول التحالف سألني صاحبي الذي يدير مؤسسةً ثقافية تهتم بإنتاج الدراسات والبحوث المتعلقة بعلم النص وفلسفته: من الذي ينتصر بحسب تقديرك؟ فأجبته: يُعرف المنتصر من نصه وكلامه كما يمكن أن يعرف من ذكاء سلاحه، وكنت أضمر أن صاحب النص القوي هو الذي تُكتب له الغلبة. ولما سكت صاحبي أوضحت قائلا له: خذ النص العربي وأعني به العراقي، تراه ضعيفاً ركيكاً بالمقارنة مع النص الغربي الذي ينبىء بامتلائه ومتانته، بل هو يبدو في منتهى الضعف والهشاشة قياساً على كلام العرب في صدر الاسلام. ذلك أن الذي يقرأ الرسائل التي كان يوجهها الخلفاء إلى الولاة وقادة الجيوش، تُطالعه نصوصٌ في منتهى القوة والنضارة والكثافة. والنص الذي يكون كذلك يُنبِىء عن حيوية الفكر وأصالة الرأي والثقة بالنفس والسيطرة على الذات وامتلاك زمام المبادرة، على ما كان شأن العرب يومئذ. وكلها صفات للغالب المنتصر، علماً أنني لم أعد أؤمن بوجود انتصارات عظيمة باهرة في هذا العصر. بل إني أرى أن أفعال الانسان ونشاطاته تكشف عن عجزه وتخفض من شأنه أكثر مما تسهم في تذوّته وتحققه. أعود من الحَدث إلى النص لأقول بأن النص وإن كان يحيل إلى الواقع فإنه لا يعكسه ولا يتطابق معه. بل هو أهم من ذلك بكثير. أعني أنه يتيح لنا إمكان فهم الواقع وإعادة تشكيله أو تحويله. وأنا إذ أقرأ اليوم أفلاطون أو القرآن أو ابن خلدون، فليس لكي أحصل على توصيف لواقع مضى وانقضى، وإنما لكي استشكف إمكانات جديدة لفهم الواقع الراهن واستشراف المستقبل. والنص القوي المهم يقوى على هذه المهمة، شرط أن نقرأه قراءة حيّة فعالة منتجة.

* **لننتقل إذن إلى ما تكتبه أو تقرأه في تعاطيك مع النصوص والأعمال الفكرية؟ ما منهجك؟ وما رؤيتك؟ وأين تصنف نفسك؟ في أي اتجاه ومع أي منهج؟.**

ـ هنا أيضاً لا أريد أن أكون مرجع ذاتي في حديثي عن أعمالي. فهي تتحدث عن

نفسها بنفسها. وما أقوله بشأنها لا يتطابق معها بل هو قول على قول. لذلك أنتظر من الغير أن يستنطقني أو يستدرجني أو يستفزني إلى الكلام..

* أو يستفزك الكلام على نتاجك الفكري؟

ـ علاقة المؤلف بنصه ونتاجه هي علاقة أساسية. إنها تشبه علاقة الأب بابنه أو الخالق بمخلوقاته. ولهذا يتعلق الكاتب بما يكتبه ويتعصب له. وقد يستفزه الكلام عليه أو يغضبه ويحمله على الرد والهجوم. ومع ذلك فالنص ينفصل عن صاحبه، إذ النص هو في النهاية أثر له كينونته المستقلة والأثر لا يشهد على حقيقة مؤلفه بل يفرض نفسه علينا بقدر ما يخفي حقيقته ويحملنا على استنطاقه. ومن هنا يمكن قراءة النص من دون إحالته إلى مؤلفه. ينبغي برأيي فصم علاقة الأبوة أو الملكية بين الطرفين، لكن ننظر إلى النص المكتوب في ذاته وبمعزل عمن ألفه أو كتبه. بعبارة أصرح، بالنسبة إليّ كقارىء لا المعنى يسبق اللفظ ولا الرؤية تسبق الكلام. ولهذا فأنا أتعامل مع النص بوصفه فضاء للتأويل أو إمكاناً لتعدد المعنى واختلافه أو تشظّيه. والنظر إليه من هذا المنظار يتطلب طريقة جديدة في المعالجة أو المقاربة. فإذا كانت المناهج التقليدية أو السائدة تسعى إلى معرفة مقاصد المؤلف أو شرح القول أو التقاط المعنى، فإن المناهج الجديدة ترمي، بخلاف ذلك أو بعكس ذلك، إلى تفكيك المعنى وإعادة إنتاجه، بالعمل على زحزحته أو تحويله أو قلبه أو تفتيته أو حتى تغييبه وذلك بالكشف عن اللامعنى القابع وراء المعنى. بكلام آخر: معنى القول، وأعني ما لا يقوله الكلام، أي معنى المعنى، هو حجب القول لبداهته...

* لا أفهمك. لقد أوقعتني في حيرة وشوشت علي تفكيري، فكيف تكون البداهة احتجاباً؟!

ـ ما تعلمته من مدرسة الفلاسفة ومؤسسات المعرفة أن البداهة هي وضوح وانكشاف أو ما شابه. ولكن ما اكتشفته بفكري أن البداهة هي الأساس المحتجب للكلام. خذ مثلاً قول ديكارت: أنا أفكر إذن أنا موجود. فإن هذا القول الذي اعتبر تأسيساً لفلسفة الذاتية ينبني على مقولة «التمثل» التي هي بداهته. وأعني بمقوله التمثل الاعتقاد بأن الانسان هو ذات تحضر لذاتها وتدرك ذاتها بذاتها بصورة مباشرة وتامة كما لو أنها عقل محض أو فكر خالص. بيد أن النقد الحديث يكشف لنا أنه تقوم بين الذات وذاتها وسائط وممارسات وبنيات تحجب المرء عن نفسه وتجعل من المتعذر عليه أن يكون مرآة فكره فليست

الذات جوهراً مفكراً يتمثل ذاته بذاته بمنتهى النقاء والشفافية. وإنما هي منظومة اعتقادات أو شبكة مجازات أو عالم من الهوامات. . وإذا شئتُ أن أتحدث بلغة فرويد أقول إنها ساحة صراع أو بؤرة توتر بين وساوس الرغبات وكوابيس المحرمات. أما إذا شئتُ أن أتحدث بلغة أحدث فأقول إنها أشبه بمسرح تلعب عليه قوى وشُخوص بصورة خفية وعلى نحو مخاتل. . .

*** وهذا ما تفعله أنت على ما يبدو. إنك تحاول ممارسة اللعب والخداع لا أكثر ولا أقل. ولهذا أراك تهرب باستمرار من الاجابة على السؤال الذي أطرحه عليك وتعمل ما وسعك لكي لا يبلغ الحوار أية نتيجة، بل إنك تميل إلى جعل الأمور مختلطة ملتبسة. .**

- حسناً. إذا شئت وضوحاً أقول لك: عندما يقول أحدنا إنه «ذات مفكرة»، فإن قوله لا يشكل بداهة البداهات كما ظن ديكارت أو ابن سينا. وإنما هو قول يخفي «مستنداته السرية». إذا شئنا مثل هذه الاستعارة، أي يخفي الحياة الباطنية للعقل ويغفل عن تلك المنطقة الخام من الفكر والتي نسميها اليوم منطقة «اللامفكرفيه» وهي المنطقة الخارجة أو المستبعدة من دائرة التفكير. والنقد التفكيكي إذ يكشف عن ذلك، فيما هو يحفر وينقب في طبقات الأقوال، يشكل فضيحة للعقل وللفكر، لأنه يكشف عما يدور في العقل أو عما يدور عليه العقل من ضروب الحمق والجنون واللامعقول، أو يكشف عما تتناساه الذات المفكرة فيما هي تفكر. فالفكر ليس تمرئياً أو إشراقاً وتلألؤاً. إنه ينبني على صمت أو كبت ويقوم على استبعاد ونسيان. ولهذا ليس الانسان ما يريده ويعيه أو يفكر به. . إنه بالأحرى ذلك الشيء الذي يجهله أو لا يفكر فيه أو لا يريده. بكلمة أخرى أنا أوجد حيث لا أفكر. أو أفكر حيث لا أكون.

*** كأنك لا تتخلى عن هذا اللعب الذي يتيح لك قلب الأمور رأساً على عقب.**

- دعني أتابع تفكيري وعلى طريقتي. ما قلته عن فضائح العقل ومحجوبات القول يمكن أن ينطبق على كل خطاب أو تأسيس. خذ الخطاب القانوني أو الشرعي، فإن له فضائحه. وهي تلك الهوامش التي يعمل على توليدها أو رذلها أو استبعادها، أي كل تلك الممارسات غير المشروعة والصلات غير الشرعية التي تحيط بالمؤسسات والأنظمة والقوانين، أو التي تخرق القواعد والمعايير والاعراف. وهذا شأن الخطاب العقائدي، له هو الآخر فضيحته، وأعني بها تستره على المنزع الاصطفائي النخبوي أو العنصري الذي يسوغ لكل ذي معتقد أن ينخرط في معتقده أو يدعو له. حتى خطاب الحرية نفسه لا يشذ

عما أقوله لك وفضيحة هذا الخطاب تتمثل في كونه يحجب ذاته أعني أولوية صاحب القول والخطاب. ذلك أن الذي يدعوك إلى ممارسة حريتك يتعامل معك بوصفه أولى منك بحريتك ونفسك. أما خطاب المناطقة فهو يشكل فضيحة الفضائح. ذلك أن هذا الخطاب الذي يقدم نفسه بوصفه خطاب البداهات الأولى يحجب الكائن نفسه، لأنه يستبعد الجسد والمفرد والحدَث والدال أو العلامة، أي يستبعد علامات الكينونة وتجلياتها. ولهذا أخلص إلى القول: لسنا، نحن البشر، ما نشرِّع له في عقولنا وخطاباتنا أو في مؤسساتنا وأنظمتنا وتشكيلاتنا. إننا ما يفيض عن ذلك أو يشذ أو يمتنع أو يحتجب. باختصار إننا كل هذا الحمق والجنون، وكل هذه الأخطاء والخيبات، كل هذه الهوامش والفواحش..

*** ألست ترى معي أنك تغالي وتتطرف في هذا التدمير لعالم المعنى، وكأني بك تشبع شهوتك إلى ممارسة العنف فيما تراه وتعبر عنه!**

- ما أبغيه هو أنني أحاول أن أفهم ما يجري ويحدث. فأنا شاهد على مدينتي ومجتمعي وعصري. أسألك: كيف تفهم أنت كل هذه الانهيارات والكوارث، وكل هذه الفظائع والانتهاكات؟ كيف تفسر كل هذه الموجات من العنف التي تشهدها البشرية اليوم؟ ألا يعني ذلك أن عقلانيتنا هي هذه التراكمات اللامعقولة التي تخفيها أو تتركها وراءها؟ ألا يعني أن إنسانيتنا إن هي إلا هذه العنصرية التي نكبتها ونتستر عليها؟

*** حسناً. أرى أنك أعطيتني فكرة عن منهجك من حيث لم تقصد.**

- لعل هذا شاهد على أن المرء العاقل ليس سيد نفسه ولا قائد فكره، أي بخلاف ما تقوله فلسفة الذاتية التي أسسها ديكارت واختتمها هوسرل مروراً بكبيرين آخرين يقعان بينهما هما كنط وهيغل. وإذا شئت مزيداً من التعيين لكلامي أقول: هذا العصر، على الأقل، لم يعد عصر السيادة بالنسبة للإنسان. وثمة مثل طازج يحضرني: بعد استلام الرئيس الأميركي كلينتون زمام الأمر بيوم واحد، اعترف بأنه «لم يكن واقعياً» فيما وعد به أو فكر فيه. ومعنى هذا الاعتراف الذي يصدر عن زعيم الدولة الكبرى والقوة العظمى أن الانسان بات أعجز من ذي قبل عن التدبير. معناه أنه لم يعد ذاتا كما كان أيام سمارك مثلاً. نعم إن الإنسان يملك الآن قدرة هائلة على الفعل والتأثير، ولكنها دون قدرته على التوقع والتقدير.

* أصبح واضحاً أنك ضد فلسفة الذاتية.

- لا شك أن الانسان ذات بقدر ما يمارس علاقته بوجوده بوصفه منبع رغبة أو مصدر فعل أو حامل فكر، أو بوصفه مولد معنى أو منتج معرفة أو منشىء خطاب. ولكن الذات الفاعلة الخالقة التي تمارس سيادتها على نفسها وأفعالها قد تزعزت تحت مطرقة النقد، بدءاً من نيتشه حتى المعاصرين أمثال دريدا صاحب التفكيك. وإذا كانت فلسفة ديكارت قد افتتحت الحداثة بظهور صورة الانسان/الذات وطغيانها على صورة الله/الذات، فإن الذاتين أصبحتا موضعاً للتشكيك. لم تعودا من بداهات الفكر. إننا نحيا الآن في طور جديد من الحداثة هو الطور الذي يسميه البعض: ما بعد الحداثة. نعم يطغى على هذا الطور النقد بمعناه التفكيكي. ولكن يمكن أن ينجم عن هذا التفكيك توليف جديد يتم به رأب المعنى. معنى النقد أن الآلة القديمة قد صدئت ولا بد من تفكيكها.

* إذن أنت من أنصار التفكيك على ما يتهمك البعض!

- ليس التفكيك تهمة إلا عند حراس العقائد المدافعين عن أمبريالية المعنى وديكتاتورية الحقيقة. أما هل إذا كنت من أهل التفكيك، فإني أترك لأعمالي أن تتحدث عما أقوم به.

* لنعد إلى كتاباتك: أين تصنف نفسك؟ هل أنت كاتب أم باحث أم مفكر.

- من الصعب الجواب على مثل هذا السؤال، خاصة بعد أن تداخلت الاختصاصات وانفتحت الميادين بعضها على بعض. فضلاً عن هذه الفوضى الدلالية التي تضرب أطنابها في اللغة والخطابات. فماذا يسعني أن أقول لك: هل أنا مثقف أم كاتب أم ناقد أم باحث أم مفكر..؟ ربما أكون ذلك كله، بمعنى أن لي صلة بكل وجه من هذه الوجوه التي التبست ولم يعد بالامكان التمييز بينها. طبعاً إذا نظرنا إلى الأعمال الفكرية من جهة كونها آثاراً، بدت عندئذ مجرد كتابات. كلنا كتاب في النهاية، إذا شئنا أن نحكم على أعمالنا من جهة كونها وقائع خطابية لها ماديتها الملموسة، وأعني بالوقائع الخطابية المنطوقات والملفوظات. ولهذا نرى الواحد يوقع أحياناً مقالاته باستعمال أكثر من صفة أو لقب من بينها صفة الكاتب، مع أن المرء إذا نظر إلى نفسه بعين النقد خجل من لقبه وفزع من نفسه، سواء كان كاتباً أم غير كاتب.

* إذن أنت لا تصنف نفسك!

ـ ها أنت تدعوني دكتوراً، وهناك من يخاطبني قائلاً: أيها المثقف. وثمة من يتكلم عني بوصفي مفكراً. بل إن من الكتاب من يقرأ في أعمالي نواة مشروع ثقافي. هذا بالنسبة إلى الذين يقدّرون ما أكتبه أو أنجزه. وأما الذين لا يقدرون ذلك، فإنهم ينفون كل ما أكتبه ولا يرون فيه وجهاً يستحق التنويه. وبالاجمال للكاتب من يعجب بما يكتبه ويثني عليه، وفي المقابل له أنداد يقدحون في كتاباته أو يحملون عليه.

*** لماذا تضع ذلك في باب التهجم ولا تضعه في باب النقد والسجال؟**

ـ السجال عراك فيه كرّوفرّ. ولهذا فهو ينطوي على عداء وتعصب ولا يخلو من حقد أو غيظ. ينبغي أن لا نبسط الأمور. فالسجال بين أهل الفكر ليس دوماً صراعاً من أجل الحقيقة أو دفاعاً عن الديموقراطية. مع الاشارة إلى أن للنقد الذي تتعرض له الكتابات والنصوص وجهين: قد يكون شهادة ضدها وقد يكون شهادة لها.

*** كيف يكون شهادة لها؟**

ـ أعود إلى القول إن السجال بين أهل الفكر لا يجري دوماً حباً بالمعرفة والكشف. قد يكون الأمر كذلك بينهم وبين رجال الحكم، حيث يقوم صراع بين منطق السلطة وإرادة المعرفة. ولكن الصراع داخل الساحة الثقافية هو صراع بين قوى، أعني بين مراجع فكرية أو سلطات معرفية. وكلما قوي نفوذ الواحد على ساحته، أي كلما انتشر فكره وذاع صيته، يمكن أن يتعرض للهجوم من قبل الآخرين الذين يعتبرون ذلك تهديداً لأمنهم المعرفي. . ولهذا أقرأ أحياناً في هجوم الغير على ما أكتب ما يشهد لي، لا بأنني على حق، بل بأن اسمي أو فكري يزداد تداولاً . .

*** يبدو أنك أنت الذي تستدرجني إلى حيث تريد وضد إرادتي أو رغبتي. في الحقيقة كانت غايتي من وراء هذا الحوار أن نتحدث بالدرجة الأولى عن الفلسفة، خاصة وأنك تشتغل بها، بل إنك تكثر في كتاباتك من الكلام على الفلسفة والتفلسف والفلاسفة بحيث تقع أحياناً في التطرف والمغالاة أو تبدو مستغرقاً في ممارستك لهذه الهواية. خلاصة السؤال أنك جعلتني أنسى الأساسي في هذا الحوار ونسيت أنت أن تحدثني عن تجربتك في هذا الخصوص. ولعلك تناسيت الأمر كله.**

ـ شكراً لك على هذا الاعتراض الذي يخالطه شيء من النقد لي. وأقول لك إن

كثرة الكلام على الفلسفة لا يعني دوماً أن ما نكتبه هو فلسفة. بالعكس ربما هو أبعد يكون ما يكون عن التفلسف. لأن الفلسفة، ولأقل الكتابة الفلسفية هي كتابة ما ليس بفلسفة. إنها تحويل تجربة أو خبرة أو معايشة، كالعلاقة بين الكُتاب مثلًا، إلى نشاط مفهومي أو عمل فكري. وإذا صح أنني لم أتحدث حتى الآن عن الفلسفة، أكون بذلك قد اقتربت منها من حيث لا احتسب.

*** لن أدعك تستدرجني مرة أخرى. أريد أن أسألك: كيف أتيتَ إلى الفلسفة؟**

ـ لست أدري أي حلم أو هوام قادني إلى أن اختار الفلسفة ميداناً للتخصص...

*** تقول بأنك اخترت. لكن الاختيار يصدر عن تفكير ورويّة. فما علاقة التفكير بالحلم والهوام؟**

ـ نحن نقول بأن هذا خيارنا وبأن خيارنا صادر عن الفكر. ولكن ما لا يقوله القول وما يكشفه النقد أو ما تكذبه الممارسات هو أن القول ليس نتاج المنطق الصرف أو المحاكمة الصارمة او النظرة الموضوعية. فالقول ينطق بأشياء ويسكت عن أشياء. وما تسكت عنه الأقوال هو حقل تكونها وشروط إمكانها وفضاؤها الذي يتيح لها أن تنبني وتتسق.. فضلًا عن الاستراتيجيات التي تربط خطاب المرء بالرغبة والسلطة. فنحن كائنات نريد ونتسلط، وقد نتحزب ونتعصب. فضلًا عن كوننا نحب ونعشق ونتشوق ونهيم.. من هنا لا مقالة لنا إلا ولها جذور ضاربة في الحلم والخيال. فلا تعجب إذ أقول لك إن اختياري لما اخترته هو وليد جملة من العوامل والاكراهات هي في الوقت نفسه مصادفات؟

*** أراك دوماً تجمع بين المتناقضات! فكيف تكون الاكراهات والضرورات مصادفات.**

ـ يصبح هذا القول ممكنا ومعقولاً إذا أعدنا ترتيب العلاقة بين الضرورة والمصادفة. وإعادة الترتيب هذه تفرض العودة إلى الأصل، أي إلى الكائن. ومن خصائص الكائن أنه يحدث. وفي الحدث تجتمع الضرورة والصدفة في آن. لأن ما حدث لم يكن من الممكن إلا أن يحدث، ولأنه ينطوي بذاته على الجدة والاختلاف والفرادة. وانطلاقاً من ذلك يمكن تجاوز الحتميات والتحرر من قوانينها القاهرة لكي ننفتح على الممكن والمختلف والمغاير أو الضد.. ولهذا أقول إن اختياري للفلسفة ليس تعبيراً عن ضرورة عمياء ولا هو مشيئة صرفة بقدر ما هو تعبير عن توافقات. وما يصح على الفرد قد يصح على الظاهرة.

فعلى هذا النحو يمكن قراءة ظهور الفلسفة لدى الاغريق. لم يكن ذلك الظهور تعبيراً عن ضرورة تربط بين اليونان والفلسفة على نحو أسطوري أو خرافي، بل كان تعبيراً عن جملة مصادفات. إنه لعبة ممكنات أو توافق حادثات لا أكثر.

* أتعتبر ذلك لعباً؟

- أجل ليست خياراتنا سوى استراتيجيات نمارس من خلالها لهونا ولعبنا.

* هل أنت سعيد باختيارك أعني بلعبك؟

- لن أقول لك بأنه لو قدِّر لي أن أحيا حياتي من جديد لاخترت نفس الاختيار وفعلت نفس ما أفعله الآن، كما يقول بعض الكتاب، وإلا لكنت امرءاً متحجراً صعب القياد لا يتزحزح عن رأيه أو موقفه. فأنا لو ربحتُ الجائزة الكبرى لهذا العام لتغيرت حياتي، أقصد علاقتي بالقراءة والكتابة ولما عدتُ أكتب نفس الذي أكتبه وبالوتيرة نفسها. فلا شيء يعدل الحياة. لا شيء يعادل علاقتك الودية بأسرتك. ولا شيء يعوضك عن التنزه مع امرأة جميلة. حتى الشهرة التي يسعى إليها الأديب أو المفكر قد تكون نجاحا مزيفاً يتم على حساب الحياة نفسها.

* إذن لماذا تكتب وتتفلسف؟

- أقول من جديد بأنني لست صاحب مشروع ثقافي. ولست داعية إلى تثقيف الغير أو تهذيبه أو تحريره. الكتابة هواية أمارسها واستمتع بها. طبعاً عليّ أن أتقن هذه الهواية بل اللعبة. عليّ أن أمارس اللعب حسب قواعد أو بابتكار قواعد جديدة. المهم أن ألعب وأنا أملك أوراقي، أي عدتي المعرفية واللغوية، فضلاً عن خُططي وسعيي الدائم إلى تحديث أدواتي وأسلحتي وكل ما من شأنه أن يتيح لي أن أكون فاعلاً ومنتجاً أو مبدعاً في كتاباتي وأعمالي.

* إذن لا وجود عندك لهدف سام تسعى وراءه؟

- سواء تعاملت مع ذاتي ككاتب أو كمشتغل في ميدان الفلسفة، فإني لا أود أن أدعو الآخرين إلى أي دعوة. أخشى أن أمارس دعوتي بطريقة استبدادية فاشية على ما مورست الدعوات عندنا. وأنت تعلم كم عانينا وما نزال من أهل العقائد والمذاهب ومن أصحاب الدعوات والادلوجات ناهيك بالاحزاب والتنظيمات.

* ولكن ألا ترى أنك تتوجه إلى القارىء بمجرد كونك تكتب؟

ـ تعني أنني أوجه رسالة، والرسالة شكل من أشكال الدعوة أو التواصل أو الحوار.

* بالضبط.

ـ أنا لا أنفي ذلك، وإلا لما كان ثمة معنى لهذا الحوار بيني وبينك. ولكني أوثر أن أقول إني أكتب لكي أعبر عن خبرتي ومعايشاتي. وخبرتي ليست كخبرة العالم في مختبره، أي لا يمكن صوغها وتعميمها على الناس على شكل معلومة أو نظرية. إنها تجربة فريدة لا يمكن نقلها أو تكرارها، بل يمكن فحصها واختبارها أو قراءتها واستنطاقها. من هذا الوجه يمكن للقارىء أن يكون معنياً بها. طبعاً إن القارىء قد يتعامل مع كتاباتي بوصفها تقدم له فائدة أو متعة أو بوصفها كتابات لها أبعادها التنويرية. وقد يرى فيها عكس ذلك، أي كتابات تخدع وربما تخرّب، وهذا حقه ومطلوبه، أعني الفائدة أو المتعة أو الكشف. أما الكاتب فإنه يخفي دوماً مطلوبه الأول الذي هو اجتذاب القارىء وجرّه إليه بإيقاعه في شباكه الدلالية أو فخاخه المفهومية. الكاتب يطلب طريدة يريد اقتناصها. أما الهمّ المعرفي التنويري فيأتي بعد ذلك. ولهذا على القارىء أن يكشف اللعبة بالاطلاع على الأوراق التي يخفيها الكاتب.

* أراك بذلك تنسف مفهوم الكتابة.

ـ أما أنا فأرى أنك تدافع عن مفهوم للكتابة يحيل القارىء إلى مجرد متعلم أو متلقّ ويجعل منه موضوعاً لسلطة الكاتب والنص. المفهوم الذي أحاول بسطه هو بالعكس يتيح للقارىء أن يسترجع مبادرته أو أن يمارس فعاليته. إنه مفهوم يتطلب قارئاً يلتفت إلى ذلك الشيء الذي يخفيه الكاتب فيما هو يكتب والذي منه يستمد سلطته أو أثره. آن لنا أن نعترف بهذه الحقيقة، وهي أن الكتابة، أيا كانت مجالاتها، ليست هماً معرفياً تنويرياً بقدر ما هي ممارسة سلطوية على القارىء. إنها استراتيجية متعددة يتداخل فيها المعرفي والسلطوي والعشقي والعصبوي والجمالي... وإذا شئت مقاربة أخرى أقول إنها نوع من العرض نعرضه على القارىء. فنحن نشبه التجار من هذه الناحية، أي أننا نقدم للقراء عروضاً جديدة هي عبارة عن «المستجدات» من الأساليب والأفكار أو النظريات.. ففي كلا الحالين ثمة نظام للعرض. والفرق بين كاتب وآخر، هو في قوة النظام أو في جمال العروض. ولا تعجب لهذه الاستعارة. فلكل محدث جذر قديم. فالمناطقة العرب قالوا بأن العلم بحث عن العوارض الذاتية. وليست العوارض سوى ما نعرضه بعلمنا على الأشياء.

* ولكني أراك تتحدث عن الحقيقة بنسف مفهوم الحقيقة نفسه، أعني أنك تستبعد كل ما يمت إلى المنطق والصدق أو المصداقية في مفهومك أو في ممارستك للحقيقة.

ـ لا. وإنما ينبغي إعادة النظر في مفهومنا للحقيقة بالذات. فهي ليست شيئاً ينفصل عن المنطق. أي أنها لا تسبق أدوات المعرفة وآلات البرهنة أو الاقناع. وبكلام آخر. إنها ليست شيئاً قائماً في ذاته نبحث عنه لكي نقبض عليه، بل هي شيء نمارسه ونصنعه أو ننتجه. إنها ما يخلقه النص أو الفكر ولا وجود لها يسبق الممارسات الفكرية والخطابية.

* كيف نقترب منها؟

ـ أقول لك ليست هي موجودة لكي نقترب منها، بل هي نتاج يُنتج في الخطاب والقول. لا انفصال للحقيقة عن القول والكلام.

* حسناً. كيف لا نتناقض معها؟

ـ بقدر ما لا نتحزب لها وبقدر ما نبتعد عن تحويلها إلى عقيدة تحتاج إلى حراسة. فالتعصب للحقيقة هو ضد الحقيقة. وبعبارة صريحة: نقترب من الحقيقة بقدر ما ننفتح على الخطأ. فالحقيقة التي لا تخطىء ليست بحقيقة. وإذا شئت عبارة أصرح أقول: نتناقض مع الحقيقة عندما نعتقد بوجود حقيقة تخلو من التناقض. ونقترب من مفهومها عندما نعتقد بأن الحقيقة أقل حقيقةً مما ينبغي.

* يبدو أنك مصر على أن توقعني في حبائلك وألاعيبك الفكرية. لقد نسفت مفهوم الكتابة، ثم نسفت مفهوم الحقيقة. وها إنك تنسف الفلسفة أخيراً، بنسف الأساس المنطقي للفكر، أي بنسف مبدأ الهوية وعدم التناقض. ولعلي فهمت الآن ذلك «الموت» الذي يتحدثون عنه، موت الفلسفة وموت المؤلف وموت الانسان، على ما يبدو من ممارستك لفكرك. ألا تعتقد بأنك تقدم شاهداً على مأزق الفكر السائد الآن والذي تسمونه مرة بالحفريات ومرة أخرى بالتفكيكيات..

ـ بالعكس. إن المحاولات الفلسفية التي انفتحت على الضد والمغاير والهامشي والاستثنائي والفردي والجسدي والتي كسرت منطق الهوية وسعت إلى تفكيك الخطابات كما يبدو ذلك في محاولات فوكو وبارت ودولوز ودريدا، وسواها من المحاولات التي تتعامل مع النصوص بوصفها كيانات ملموسة تستقل عن مؤلفيها وتخلق حقيقتها، كل هذه المحاولات هي تجديد للفكر وتحديث للأدوات المعرفية القديمة التي فقدت مصداقيتها

وفعاليتها. إنها سعي لايجاد حلول لمسائل وقضايا لم تعد تحل بالطرق والمناهج الموروثة عن ديكارت وكنط وهيغل وهوسرل وسارتر وهيدغر.

*** ولكن هؤلاء الذين تذكر وتحتج بهم من الفلاسفة أو المفكرين لا يحلون المشاكل بقدر ما يخلقون مشاكل جديدة. أعني أنهم لا يؤلفون بل يكتفون بالتحليل والتفكيك، تفكيك عالم المعاني والهويات والخطابات والقوى والممارسات. أليس هذا عين التخريب؟**

ـ الخراب واقع نشهده ونعانيه، أعني انهيار المعنى، سواء في العالم الغربي أم عندنا. خذ مثلاً المجاعة التي يعاني منها الصومال هذا البلد المحسوب على العالم العربي والاسلامي، إنها مثال ساطع من بين أمثلة أخرى لا تعد ولا تحصى على الخراب الذي يصدم الفكر ويزلزل الثوابت. والفلسفة لا تفعل شيئاً إزاء هذا الخراب سوى قول ما يحدث بتفكيك منظومات العقائد و أنظمة الفكر أو قوالب المعرفة لجعل ما يحدث ويجري مفهوماً ومعقولاً.

*** هل تسمي مثل هذه العملية التفكيكية فلسفة؟**

ـ أرى أنك ما زلت تفهم الأمور على طريقة أصحاب فلسفة الذاتية والتعالي. فأنت تتعامل مع الفلسفة بوصفها حقيقة ثابتة متعالية يقبض عليها القول أو نسقاً معرفياً يتصف بالإحكام والوثوق أو نظرية كبرى تفسر كل شيء أو أدلوجة شاملة تضع حلاً سحرياً لكل مشكلة. وهذا وهم كبير وضلال مبين، على ما كشفت عنه المحاولات الفلسفية النقدية. والنقد ليس بجديد. فالنشاط الفلسفي ذو طابع نقدي إشكالي. هكذا كانت الفلسفة على الدوام. ابتداء من سقراط الذي انتهت به المعرفة إلى الجهل أو من أفلاطون الذي تكشف قراءة محايدة لمحاوراته تعادل الكفة بين سقراط وخصومه من السفسطائيين. ولكن النقد أصبح لبّ النشاط الفلسفي ومحوره منذ كنط الذي لا تكمن أهميته في النسق الذي حاول بناءه ولا في الحقيقة المتعالية التي أنشأ القول فيها، بل تكمن بالدرجة الأولى في كونه كتب نصاً له حضوره وصموده، أي في كونه قدّم تجربة لا تُحيل على حقيقة خارجها بقدر ما تنطوي على حقيقتها. وإذا كان النقد الفلسفي ينطوي على تشريح أو على تحليل وتفكيك، فليس الأمر سلباً مطلقاً. بالعكس إنه نشاط خلاق يمكن أن يتكشف عن صورة من صور الفكر أو عن شكل من أشكال ممارسة الذات أو عن نمط من أنماط الوجود. أليس هذا ما أفصح عنه النقد الكنطي؟ أعني أنه كشف عن شكل من أشكال علاقة الانسان بوجوده.

* ماذا تعني بذلك

- أعني أنه بعد كنط أصبح الانسان الغربي على الأقل، يمارس كوجيته على غير ما كان يمارس مع ديكارت. مع ديكارت كانت الذات مطلقة التصرف. بعده أصبحت مشروطة.

* إذن أنت لا تقول بموت الفلسفة؟

- الفلسفة كتساؤل وقلق وجودي كياني لا ينفك الانسان عن ممارستها. وأما الفلسفة كشكل من أشكال التفكير، أي كميدان فكري، فقد ظهرت لأول مرة مع الاغريق، ثم ازدهرت في العصر الاسلامي بدءاً من الفارابي وانتهاء بالشيرازي. ثم عادت وتجددت في العصر الحديث ابتداء من ديكارت، ولا يزال النشاط الفلسفي مزدهراً في الغرب سواء في فرنسا أو في المانيا أو في بريطانيا أو في إيطاليا أو حتى في الولايات المتحدة حيث يُخشى على تجارة المعلومة والصورة أن تطغى على المشهد الفلسفي. وهناك أعمال فلسفية ضخمة بالمعنى الذي أحدثك عنه، أي بما تعنيه من خلق الجديد والمغاير من المفهومات والمستويات أو الشروط والشخوص. فهي ليست النسق ولا المذهب ولا المدرسة ولا الادلوجة، كل هذه تتهافت وتسقط وتفقد قيمتها الفكرية لكي تحتفظ بقيمتها التاريخية.

* ما الذي يبقى إذن؟

- تبقى فقط المخلوقات الفلسفية أي المفاهيم التي يصنعها الفلاسفة، كمفهوم القوة عند أرسطو أو الواجب عند الفارابي أو الكوجتو عند ديكارت أو الشرط عند كنط... فهذه المفاهيم تفرض نفسها على كل مشتغل بالفلسفة بحضورها وصمودها، بقوتها ووزنها، بتوهجها وانتشارها..

* ما علاقة المفاهيم الفلسفية بالعلوم ونظرياتها؟

- يتشكل الخطاب الفلسفي من كل ما هو ليس بفلسفة، وإلا استحال تجريداً فارغاً أو شكلاً خاوياً أو منطقاً صرفاً. ولهذا ينبغي أن تنفتح الفلسفة على جميع التجارب والمعايشات وأن تتغذي من كل العلوم والميادين. وهي تتغذى من العلوم الرياضية والطبيعية أو من علوم الانسان، وتنفتح على الممارسات السياسية والاجتماعية، أو على تجارب الحب وحالات العشق، وتشتغل على روائع الأدب والفن، كما أنها يمكن أن تنفتح على المجال الغيبي والقدسي وأن تشتغل على الوحي والنص كما حصل في التجربة الفلسفية العربية. وقد انفتحت الفلسفة مؤخراً على اللغة والخطابات. لم تعد هذه

مجرد آلة ومرآة، بل أصبحت موضوعاً للتفكير وحيّزاً لانبناء المعنى. المهم أن لا يطغى واحد من المجالات التي يعمل عليها الفيلسوف على الفلسفة فتفقد صفتها. وتلك هي المعادلة، أي قول ما هو غير فلسفي بلغة فلسفية أي بلغة المفاهيم.. ولكل فيلسوف مفهوماته أي مخلوقاته التي لا يمكن تقليدها أو نسخها. ولهذا لا مجال لتعليم الفلسفة كما هو حال العلم.

*** بالنسبة إلى علاقة الفلسفة باللاهوت، تبدو هذه العلاقة موضع تجاذب وتوتر بل موضع تعارض يجعل من أحدهما نفياً للآخر، على خلاف العلاقة بين الفلسفة وسائر المجالات. كيف تفسر ذلك؟**

ـ ما تقوله صحيح. فالفلسفة نشأت باستبعاد اللاهوت. إنها عنت دوماً انسحاب الآلهة من على المسرح. حتى عندما انفتح الفلاسفة على الوحي والنبوءة، كما نجد عند الفارابي مثلا، فإنهم خلقوا آلهتهم. وهذا هو أصل الخلاف وجذر المسألة. فالفيلسوف يتصرف كخالق مبدع، كصانع مبتكر. أما في اللاهوت فالعنصر الغالب هو خضوع الانسان للأمر الإلهي، لكائن أعلى يمارس أمبرياليته واستبداده بخلقه. بصريح العبارة: النبي يقول لك أنا أولى منك بنفسك. أما الفيلسوف فيدعوك إلى أن لا تقلد أحداً. أي إلى الاعتماد على قواك والخروج من قصورك. طبعاً، هذا ما يقوله الخطاب الفلسفي ويصرح به. ولكن ينبغي أن لا نُؤخذ بما يقوله القول. علينا أن نستنطقه، أي أن نكشف عما يسكت عنه. وما لا يقوله خطاب الفلاسفة هو أن أصحابه قد ألهوا المفاهيم بتعاملهم معها تعاملاً دينياً قدسياً. وفي المقابل. ينبغي أن نلتفت إلى ما لا يقوله النص النبوي الذي يصرح بلاهوتيته ويسكت عن ناسوتيته والذي يستخدم استراتيجية العقل لكي يدعوك للصدوع بالأمر. ولهذا يبدو الخطاب، أكان فلسفياً أم نبوياً، مساحة للتباين أو حيزاً للتعارض أو بؤرة للتوتر.

*** اسمح لي هنا أن أفتح هلالين لأسألك سؤالاً يتعلق بمنطقة قد تعتبرها سرية أو محظورة: أتؤمن أم لا تؤمن؟**

ـ يبدو لي أن الانسان لا ينفك عن تأليه أو تقديس لأشيائه، لمعشوقته وأرضه، أو لرؤسائه وزعمائه، أو لأفكاره ومفاهيمه كما هو شأن الفلاسفة الذين هم طليعة المتألهين. بهذا المعنى لا يعرى أحد من إيمان، يستوي في ذلك البدائي والمعاصر، الوثني والتوحيدي، الشرقي والغربي، الأصولي والعلماني.. أما إذا أردت بالايمان الرضى

الكلي والتسليم التام أو اليقين الجازم المغلق، فهذا يعني عندي موت الفلسفة بالذات. بالطبع قد يكتشف القارىء عبر كتاباتي القناعات التي أنطلق منها أو المصادرات التي أبني عليها أو النظام المعرفي الذي أتحصن وراءه، وهذا شأنه بل حقه. أما أنا فإني فيما أمارس البحث والكتابة فإني لا أرسو عند ثوابت فكرية ولا أحاول تسييج عقلي بأي سياج عقائدي أو إيديولوجي...

*** ماذا بشأن الطقوس والشعائر؟**

- هنا أيضاً أقول لك: لا يعرى البشر من ممارسة الطقوس بمن فيهم الكتاب. ولعلك قرأت التحقيقات التي يجريها أحد الملاحق الثقافية الصادرة في بيروت في هذا الخصوص (أعني به ملحق «النهار»)، حيث يتبين أن الكتاب يتعاملون مع الكتابة وأشيائها بصورة خرافية. وليس هذا موضع استنكار أو استهجان عندي. بالعكس إني استحسنت ذلك. فللطقوس جماليتها. ولو خلت حياة الانسان من هذا الجانب السري أو السحري أو الخرافي أو القدسي لأصبحت أشبه بالحاسوب.

*** أعود إلى التفكيك الذي تدعو إليه أو تمارسه: لماذا نجد أن معظم فلاسفة التفكيك هم من اليهود كفرويد ودريدا وسواهما؟**

- غريب أمر المثقفين العرب، ترى الواحد منهم تربّى في أحضان الماركسية أو تأثر بها واتخذها مرشداً ودليلاً كما يقولون، ثم ينتقد من يريد أن ينتقده من فلاسفة الغرب من منظار عرقي أو ديني. فكيف نقبل ماركس اليهودي أصلاً ولا نقبل دريدا الذي يصرح بأنه يهودي ولا يهودي في آن. وكيف نرى أن فلاسفة التفكيك هم من اليهود ولا نرى أن هناك فلاسفة من أصحاب التعالي، كهوسرل أو كبرغسون، هم من اليهود أيضاً. مع أنني أذهب إلى القول بأن الفيلسوف الحقيقي لا ينخرط في معتقد ديني وإلا لما كان فيلسوفاً. وعلى كل حال ليس هذا المهم. وإنما المهم أن الذين ينتقدون فلاسفة التفكيك، سواء أكانوا ماركسيين أم ليبراليين أم أصوليين، هم صنفان: صنف قد سمع بالتفكيك ولا يفقه معناه. وصنف آخر يخشى أهله التفكيك وأعني بهم أهل العقائد وأصحاب الدعوات. ذلك ان التفكيك يكشف المحجوب ويفضح المستور. أعني أنه يكشف الجوانب اللامعقولة في خطاباتنا العقلانية، ويفضح الطريقة السحرية أو الماورائية التي نستعمل بواسطتها الكلمات والمصطلحات، ويبين كيف أن الآلات الفكرية التي نستخدمها باتت مستهلكة لا فاعلية لها ولا أثر. بصريح العبارة إن التفكيك يعرّي البداهات المحتجبة،

ولكن من فرط وضوحها وتداولها، وأعني بها تلك الأدوات المفهومية التي بها نتمثل العالم والأشياء، كالهوية والوحدة والتحرر والتقدم والعقيدة والذات والعقل والله وسواها من الكليات المتعالية التي نحملها محمل البداهات فيما هي فقدت فاعليتها ومصداقيتها، من هنا فهي تحتاج إلى تفكيك وإعادة إنتاج. هذا هو السبب الذي يجعل أصحاب المشاريع الثقافية يخشون التفكيك ويقاومونه. إنه يكشف العورات عند من يريد التستر على عجزه وقصوره، ويفضح ما تخفيه المحافظة من الجهل والضعف والتداعي. باختصار من لا يريد لك أن تفكك بنيتك الفكرية أو نظامك الثقافي لا يريد لك أن تشخص العلة، لا يريد لك أن تستقصي إمكانياتك وأن تعيد بناء قوتك.. إنه يريد أن نفكر مثله أو أن لا نفكر بالمرة، والأمران وجهان لعملة واحدة، هي عملة فاشية. ولهذا أرى أن الذين يواجهون التفكيك يشكلون الوجه الآخر للعدو الذي يشكون منه. إذ العدو قد يواجهك من خارج، وقد يكون قابعاً في داخلك.

*** بقيت تهمة الالحاد التي توجه للفلاسفة، سيما أهل التفكيك الذين يعد نيتشه رائدهم فما رأيك؟**

- إذا أردتُ أن أنساق معك للحديث عن إلحاد الفلاسفة يمكن أن نتحدث عن فلاسفة كهايدغر أو فوكو أو دريدا لا حضور لمفهوم الله في فلسفاتهم. وأما نيتشه فقد كان أكثر الفلاسفة تألهاً. وهو إذ تحدث عن «موت الله» فمن فرط إيمانه به أو حاجته إليه. والدليل على ذلك أن الله يحضر في خطاب نيتشه بقدر ما يُعمل على نفيه. وبالانتقال إلى الساحة الفلسفية عندنا، يمكن القول بأن الموقف من الفلسفة يختلف بحسب العصور والعلماء. فأنت تعرف أن الفقهاء والمتكلمين قد حملوا على الفلاسفة قديماً، ومحنة ابن رشد شاهد على ذلك. أما اليوم فالأمر يختلف. فالفلاسفة الذين نهى الغزالي عن الاطلاع على علومهم يدخلون في برامج التعليم. بل إننا نجد بين علماء الاسلام من يهوى الفلسفة ويشتغل بها، وأشير هنا بنوع خاص إلى الإمام الخميني نفسه. فهو قد تعاطى الفلسفة وأثنى على أهلها بمن فيهم فلاسفة اليونان، بالرغم من إصداره تلك الفتوى بقتل سلمان رشدي. ولو شئنا أن ننظر إلى موقفه من منظار الغزالي أو من منظار باحث إسلامي معاصر كمحمد تقي المدرسي يرى أن الفلسفة ضلال وتخرصات، لحكمنا على إيمانه بالسلب. ولكن المدرسي لم يكن ليجرؤ على نقد الخميني لسلطته ومهابته. إنه أي المدرسي ينتقد صدر الدين الشيرازي الذي هو شيخ الكل واستاذهم. بيد أن ما ينطبق في هذا الخصوص على الشيرازي ينطبق على الخميني. ولهذا أقول إن اتهام الفلاسفة بالكفر

سيف ذو حدين، أعني أنه قد ينقلب ضد مطلقيه.

*** ما دمنا وصلنا إلى الكلام على الفلسفة العربية فلنختم هذا الحوار بها· ما حظ العرب من الفلسفة؟ ما الذي يجعلهم ينامون على ما ضيهم ويكتفون بتراثهم؟**

ـ إنك تسأل فيما أنت تجيب وتقطع في أمر قد يكون موضع أخذ ورد. ويحيلني سؤالك على محاولة فلسفية صدرت مؤخراً هي بين يدي الآن، وأعني بها كتاب «فلسفة اللغة» للدكتور سامي أدهم. يقول المؤلف في مقدمة كتابه: «يجب على الفلسفة المعاصرة أن تتكلم اللغة العربية». ومعنى هذا القول إذا أردنا أن نعرف معنى ما يُقال، أن لا وجود لفلسفة عربية معاصرة. معناه نفي كل ما صدر أو كُتب في مجال الفلسفة منذ عصر النهضة حتى الآن. وفي ذلك تأكيد لقولك أن العرب ينامون على ماضيهم في هذا المجال، شأنهم في ذلك شأن اليونان. والسؤال الذي يملي نفسه هنا: إذا صح أنه لا يوجد عندنا نتاج فلسفي حديث أو معاصر، فكيف نفسر ذلك؟ هل ازدهار الفلسفة في الماضي عبء أم شرط، عائق أم حافز؟ لا مراء أن الفلسفة تستوطن اليوم الغرب، فهل تستوطن مستقبلاً أرضاً جديدة كما يتساءل الفيلسوف الفرنسي جيل دولوز في كتابه: ما هي الفلسفة؟ أما أنها ستكتفي بتجددها وتواصلها حيث تزدهر الآن في أوروبا بشكل خاص؟ أم يمكن للعرب أن يسهموا من جديد في الإبداع الفلسفي بتنويع شروطه ومشاهده أو بتجديد مفاهيمه وحقوله. وأنا أذكر «العرب» لأنه لا يبدو أن هناك نتاجاً فلسفياً أو تشاغلاً بالفلسفة يستحق الذكر خارج العالم الغربي إلا عند العرب وفي إيران ربما. أجل ثمة نتاج فلسفي عربي حديث، ترجمة وشرحاً، أو اقتباساً وتمرساً، أو قراءة ونقداً إذا لم أقل خلقاً وابتكاراً، بدءاً من ترجمات أحمد لطفي السيد وانتهاء بآخر عمل فلسفي قرأته بالعربية وهو كتاب «مقدمة في علم الاستغراب» لحسن حنفي. المهم أن لا ننفي بعضنا بعضاً وأن ننظر إلى الكتابات الفلسفية العربية بعين جديدة فالفلسفة لا تقوم على النفي والاقصاء. بل هي استقصاء واستكشاف لممكنات جديدة للفكر والعمل. وهي لم تعد تفهم كنظرية أو مدرسة ولم تعد تمارس كمناقشة أو محاججة. إنها بالأحرى قراءة للعالم معها تستعيد الأحداث وزنها والموجودات قوتها والاجساد نبضها. ومن هنا يتخذ النشاط الفلسفي طابع التفكيك للنصوص والمؤسسات والتشكيلات ولكل ما من شأنه أن يحجب الكائن وراء مقولاته أو يطمس الحدث تحت كلياته أو يسحن الجسد ضمن طموطماته أو يجعل الفرد رهن هوياته.. أخلص إلى القول ثمة تغيير جذري حاصل على الساحة

الفلسفية اليوم. ولكن الذين يتحدثون عن موت الفلسفة في الغرب لا يلتفتون إلى ما يحدث. نعم إن الفلسفة ماتت ببصورة من صورها، ولكنها تحيا بمفهوم جديد. وإذا كان ثمة شيء قد مات أو تلاشى فهو مفهوم الذين لا يرون إلا موت الفلسفة، أعني به ما لا يفهمونه من أمر الفلسفة. وهذا شأن الذين ينفون وجود نتاج فلسفي عربي حديث. إنهم لا يأخذون بعين الاعتبار ما يستجد عندنا في هذا الخصوص. لا يرون أننا نفتح الفكر على مجالات جديدة، ونتكلم على ما كانت تتكلم عليه الفلسفة من قبل وعليها هي بالذات بطريقة جديدة مغايرة. أليس هذا ما يشتغل به بعض العرب اليوم؟

*** إذن أنت لا تنفي وجود فلسفة عربية معاصرة. في حين أن البعض، من عرب وغير عرب، ينفون على العرب أصلاً إسهامهم الخلا تي في الفلسفة في الماضي كما في الحاضر.**

- يمكن للمرء أن يُولع أو يُؤخذ بتصنيف الحضارات والهويات الثقافية. ولو شئتُ أن أذهب هذا المذهب، باستطاعتي أن أقول إن اليونان ابتكروا الديموقراطية والفلسفة والمسرح. . وأن أقول إن الغرب أبدع فيما أبدع فيه اليونان بالإضافة إلى إبداعاته في مجالات العلم والتقنية والبرمجة. . كما باستطاعتي أن أقول في المقابل ان الابتكار الأعظم للعرب تجلى في اللغة والشعر وفي النبوة التي بها فتحوا العالم وسيطروا عليه بعد تعريبه. . وهذه التصنيفات قد تكون صحيحة بقدر ما هي خادعة مضلّلة. ذلك أنها تنفي التفاعل الخلاق بين الثقافات والشعوب وقد تحول دون حدوثه. فضلاً عن أن مآلها الانغلاق على الذات والعنصرية الثقافية ونفي الحقائق. وهذا شأن الذي ينفي على العرب إبداعهم الفلسفي، على الأقل في طور ازدهارهم وتوسعهم؟

*** اختم بسؤال أخير: كيف تصنف هذا الحوار؟ أهو فلسفة؟**

- الفلسفة لا تحتاج إلى من يطالب بها ولا حتى إلى من يعلن عنها. لأننا بالفلسفة نجيء إلى الحدث ونقترب من الكينونة. ولهذا فالعمل الفلسفي يعلن عن نفسه بنفسه. والكلام على وجوده أو عدمه لا يقدم ولا يؤخر.

ع. ح.

بيروت في 93/1/27

علي حرب

- استاذ فلسفة، كاتب وباحث، يعنى بالاشتغال على النصوص ونقدها.
- له العديد من المقالات والدراسات المنشورة في المجلات الفكرية العربية.

- صدر له:

I ـ أبحاث وكتابات

- ـ التأويل والحقيقة (دار التنوير) ـ 1985).
- ـ مداخلات (دار الحداثة ـ 1985).
- ـ الحب والفناء (دار المناهل ـ 1990).
- ـ لعبة المعنى (المركز الثقافي العربي ـ 1991).
- ـ نقد النص (المركز الثقافي العربي ـ 1993).

II ـ ترجمات

- ـ أصل العنف والدولة تأليف: مارسيل غوشيه وبيار كلاستر (دار الحداثة ـ 1985).
- ـ منطق العالم الحي تأليف: فرانسوا جاكوب (مركز الإنماء القومي ـ 1989).


المركز الثقافي العربي
ص ب ١١٣/٥١٥٨ بيروت ـ لبنان
ص. ب 4006 ـ الدار البيضاء ـ المغرب